



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

Marija Trampuš

Značaj refleksivnosti za sociološku teoriju

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2018.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

HRVATSKI STUDIJI

ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Marija Trampuš

Značaj refleksivnosti za sociološku teoriju

DIPLOMSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Ivan Markešić

Zagreb, 2018.

Sadržaj

Sažetak	1
Uvod	2
1. Refleksivnost: preliminarno traganje za definicijom	3
1.1 Refleksivnost kao samoreferiranje	3
1.2 Između refleksije i refleksivnosti	6
1.3 Refleksivnost u domeni društvenih znanosti	7
2. Refleksivnost kao unutarnji dijalog – dijaloška refleksivnost	9
2.1 G. H. Mead, C. S. Peirce i N. Wiley – refleksivnost kao unutarnji dijalog.....	9
2.2 Hubert Hermans: osnove dijaloške teorije osobe	12
2.3 M. S. Archer: unutarnji razgovor.....	15
2.4 Implikacije i kritika dijaloške refleksivnosti	17
3. Refleksivnost kao karakteristika modernog društva i osoba kao refleksivan projekt	20
3.1 Što je refleksivno u refleksivnoj modernizaciji?	20
3.2 Refleksivnost i tradicija, refleksivnost i moderno društvo	22
3.3 Osoba kao refleksivan projekt u kontekstu refleksivne modernizacije	24
3.4 Neka zaključna razmatranja o refleksivnoj modernizaciji	26
4. Refleksivnost društvenih znanosti.....	28
4.1. Upotreba refleksivnosti u društvenim znanostima	28
4.2 Znanstvena (metodološka) spram svakodnevne refleksivnosti	30
4.3 Refleksivna sociologija.....	32
5. Zaključak	36
Popis literature.....	39

Sažetak

Refleksivnost unatrag 30-40 godina predstavlja jednu od najpopularnijih tema na području društvenih znanosti. Ona je shvaćena ne samo kao karakteristika društvenog djelovanja ili modernog društva, već i kao karakteristika same znanosti koja se pretvara u kategorički imperativ. U radu se razmatraju najrazličitija shvaćanja pridodana ovome fenomenu – prepoznatom kao samoreferiranje u njegovom najosnovnijem značenju, unutarnji dijalog osobe kada je riječ o društvenom djelovanju, samoukidanju osnova modernog društva kada je riječ o refleksivnoj modernizaciji, ili metodološkom programu kada je riječ o znanosti. Osnovno pitanje je gdje se susreću navedene analitičke točke i što bi potom značila refleksivna sociologija.

Ključne riječi: refleksivnost, samoreferiranje, unutarnji dijalog, refleksivna modernizacija, refleksivna sociologija

Uvod

Tema refleksivnosti se sve češće spominje u sociologiji i društvenim znanostima općenito, a sam fenomen refleksivnosti poznat je gotovo svim znanostima koje postoje. S jedne strane, višeznačnost ovog pojma onemogućava ne samo studentima, već i priznatim društvenim teoretičarima, da ga koriste bez bojazni od njegovog višestrukog značenja, a s druge strane, sve je prisutnija aspiracija da refleksivnost postane dio metodološkog programa društvenih znanosti. Iz ta dva osnovna razloga, smatram da je ova tema relevantna i korisna – ne samo kao predmet jednog preglednog diplomskog rada, već i kao područje od iznimne važnosti za daljnji razvoj društvenih znanosti.

Prvo poglavlje rada posvećeno je preliminarnom traganju za definicijom refleksivnosti. Nakon razmatranja općeg shvaćanja, kao i razlike između refleksije i refleksivnosti, rad se kratko osvrće na refleksivnost u društvenim znanostima.

U drugom poglavlju refleksivnost se razmatra kao značajka društvenog djelovanja s naglaskom na otkrivanju implikacija dijaloške teorije osobe, unutar čijih okvira se refleksivnost shvaća kao unutarnji dijalog.

Rad se bavi pitanjem što refleksivnost znači kada je riječ o društvenom djelovanju, društvenoj osobi, ali i što ona znači za teoretičare (post)modernog društva. Treće poglavlje stoga razmatra pitanja o refleksivnoj modernizaciji i osobi kao refleksivnom projektu.

Četvrto poglavlje ovog rada osvrće se na metodološku ili znanstvenu refleksivnost. Može li se refleksivnost smatrati metodom i na što upućuje njezina upotreba osnovna su pitanja zadnjeg poglavlja, koje ujedno pokušava otkriti što se može smatrati refleksivnom sociologijom.

Literatura korištena u ovom radu bazira se na knjigama i člancima pretežno suvremene sociološke misli – iako se prevladavajući dio literature može označiti kao sociološki, čitatelj će se ipak susresti s literaturom koja potječe iz npr. antropologije, psihoterapijske teorije ili opće literature na temu fenomena refleksivnosti.

1. Refleksivnost: preliminarno traganje za definicijom

Prilikom pregleda socioloških teorija koje implicitno pretpostavljaju ili eksplicitno istražuju fenomen refleksivnosti, vidljivo je da su one koncentrirane oko tri glavne polazišne točke: osobe, društva i/ili znanosti. Unatoč tome što refleksivnost postaje sve popularnijom temom društvenih znanosti, nemoguće je izdvojiti konsenzualnu definiciju tog pojma.

Riječ refleksija dolazi od latinske riječi *reflectere* što znači okrenuti natrag, vratiti, odbiti. U traganju za najopćenitijom definicijom refleksije, vrlo vjerojatno ćemo naići na onu koja ju opisuje kao „potpuno ili djelomično odbijanje valova ili snopa čestica od neke površine (npr. odbijanje svjetlosti od neke površine)“¹. Riječ je o fizičkoj pojavi refleksije koja je najočevidnija u ogledalu. Ona nije od velikog interesa za ovaj rad, ali pruža osnovnu metaforu za razumijevanje refleksivnosti kao pojave rođene u društvenom okruženju.

S obzirom na to da je refleksivnost univerzalan fenomen, u smislu da ga gotovo sve znanosti (bile one prirodne ili društvene) imaju u svojim rječnicima, rad polazi od osnovnog shvaćanja tog pojma koje upućuje na autoreferencijalnost, ili samoreferiranje.

1.1 Refleksivnost kao samoreferiranje

S. J. Bartlett (1987) je refleksivnost definirao kao samoreferencu, samoreferiranje, odnosno upućivanje na sebe samog (*selfreference*). Tvrdi da nam je „refleksivnost najčešće jasna u slučaju gdje kategorije moraju koristiti same sebe ako ih želimo objasniti, kao misao o misli, ili znanje o znanju“ (Bartlett, 1987: 6). Autor prepoznaje oko 75 varijanti refleksivnosti sa različitih područja: matematike, fizike, biologije, ekonomije, lingvistike, filozofije, političkih znanosti, prava, sociologije, antropologije, književnosti, glazbe, slikarstva, psihijatrije,...

Za potpunije shvaćanje univerzalnosti fenomena refleksivnosti bili bi poželjni primjeri iz kojih je ona vidljiva, no umjesto toga predlažem da sagledamo riječi koje je Bartlett (1987) najčešće koristio da bi objasnio različite varijante refleksivnosti. Neke od njih su: samoaplikacija, samopodržavanje, samoispravljanje, samoispunjavanje, samoinicijativno učenje, samoorganiziranje, samoreprodukcija, samoograničavanje, samomodifikacija,

1 Preuzeto sa: http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search_by_id&id=dlplXxE%3D&keyword=refleksija, 27.10.2017.

samoutjelovljenje, samoopisivanje. Predmetak *samo* otkriva nam da je riječ o radnjama koje subjekt (ili objekt?) vrši sam, sam nad sobom, i/ili nam daje naslutiti da je riječ o automatskim radnjama.

U okviru opće definicije refleksivnosti (kao samoreferiranja) možemo se složiti sa B. Sandywellom (1996:143) koji nas upućuje na to da je svaki sustav koji se osvrće na vlastitu organizaciju i operacije kako bi obavljao rad na sebi - refleksivan. Osvrtanje na sebe, tvrdi Sandywell, rutinski je i praktični dio funkcioniranja refleksivnog sustava. Ima li razloga zašto to isto ne bismo zaključili i za ljudsko biće, odnosno što točno razlikuje sustav (biće, stvar ili pojavu) koji se osvrće na sebe od čovjeka koji čini isto?

Za osnovno shvaćanje refleksivnosti kao karakteristike ljudskog bića mogli bismo se obratiti filozofskom rječniku, koji refleksiju opisuje kao „misaono, razumsko osvrtnje na doživljavanje; promišljanje, razmišljanje, rasuđivanje“ (Filipović, 1989: 285). Iz ovakve je definicije vidljivo da se radi o mentalnoj aktivnosti koja je presudna za, najšire rečeno, shvaćanje svijeta. Rječnička definicija refleksiju vidi kao „viši stupanj svjesnosti, 'znanje o znanju', misaono promatranje svjesne aktivnosti i njenih ostvarenja, pri čemu je težište pažnje pomaknuto s prvotnih objekata na sam subjekt i njegov, bilo teorijski bilo praktički, odnos prema objektima“ (Filipović, 1989:285). Prema istom rječniku *reflektirati* znači, pored prvotnog fizikalnog smisla odražavanja refleksije, „predomišljati, promišljati, misliti sama sebe, tj. kada duh, um ili spoznaja ne spoznaje izvanjske predmete nego se okreće sebi, razmišlja o samom mišljenju i njega uzima za svoj predmet te na taj način dolazi do 'znanja o znanju' i samosvijesti“ (Filipović 1989: 286). U ovoj definiciji implicitno je i stajalište G. H. Meada da je refleksivnost, odnosno mogućnost da se razmišlja o sebi kao o predmetu, uvjet za nastanak samosvijesti. Mead tvrdi kako „unutar društvenog procesa (...) cjeloviti organizam doista postaje sebi predmet, te odatle i samosvjestan“ (2003:165) te da „individua nije osoba u povratnom smislu ako nije predmet samoj sebi“ (2003:137).

Govorimo dakle o onoj ljudskoj aktivnosti u kojoj čovjek postaje predmetom vlastitog razmišljanja. Upravo nas ova mogućnost razlikuje od ostalih živih bića, koja možda i posjeduju refleksivne karakteristike u smislu samoreferiranja. Prema Sandywellu ljudi su za razliku od druge vrste objekata u *svjesnoj* relaciji sa svojim svijetom – „samo objekti koji su povezani sa svojom povezanošću (...) mogu se smatrati subjektivnim bićima u punom smislu te riječi; i samo za takve samoreferencijalne egzistencije možemo reći da posjeduju *ja*“ (Sandywell, 1996:132). Autor dakle razlikuje svijest od samosvijesti – ne niječe da postoje nečovječni organizmi koji posjeduju svijest, ali, koliko znamo, ljudi su jedina bića koja sama sebi i drugima

pripisuju mentalna stanja i slike o sebi (Sandywell, 1996:168). Ovdje se na trenutak možemo vratiti Bartlettu (1987) koji je u iznošenju različitih vrsta refleksivnosti na prvom mjestu spomenuo *refleksivnost indeksiranih znakova*, što se zapravo odnosi na riječi kao što su *ja, ti, ovdje, sada, ovo*, koje su refleksivnog tipa, jer se odnose isključivo na one koji ih koriste.

Razmotrimo ukratko sociološku premisu koja navodi na shvaćanje refleksivnosti u kontekstu samoreferiranja. Cooley je razvio ideju promatranja samoga sebe, simbolično opisavši taj proces kao *ja u zrcalu* (Ritzer, 1997:193). S time je, naglašava G. Ritzer, mislio na “našu sposobnost da sami sebe vidimo onako kako vidimo bilo koji drugi socijalni objekt” (Ritzer, 1997:193). Govori nam da akteri zamišljaju kakav dojam ostavljaju na druge, te kakvo bi njihovo mišljenje o nama moglo biti, a naposljetku razvijamo određeni samoosjećaj “kao rezultat naših predodžbi o prosudbama drugih o nama” (Ritzer, 1997:193). Rosenberg je također razmišljao u istom smjeru, i iznio ideju o osobi kao samo-konceptu, koji se odnosi na “ukupnost osobnih razmišljanja i osjećanja u odnosu na samoga sebe kao predmeta (Rosenberg prema Ritzer, 1997:194). Iz ovih postavki vidljivo je da refleksivnost društvene osobe, koja bi se mogla shvatiti kao mentalni proces, ne isključuje druge ljude, već se upravo temelji na relaciji spram drugih.

1.2 Između refleksije i refleksivnosti

Slijedeće pitanje koje se nameće glasi: postoji li razlika između refleksije i refleksivnosti? Drugim riječima, ako refleksiju u njezinom najosnovnijem značenju možemo shvatiti kao odraz, na što upućuje pojam refleksivnosti?

B. Sanywell (1996:xiv) razlikuje paradigmu refleksije i paradigmu refleksivnosti. Prema tom autoru, reflektivna paradigma pokazuje karakteristiku empiricističke i pragmatističke orijentacije spram stvarnosti (kao primjere navodi: praktično znanje, instrumentalno rasuđivanje, tehničku logiku, reprezentaciju popularne kulture, formalna pravila sustava i reflektivne društvene teorije). S druge strane, refleksivna paradigma podrazumijeva istraživanje navedenih interpretativnih sustava, ili u prijevodu: „tamo gdje jezične igre refleksije odražavaju procedure analitičkog rasuđivanja i svakodnevnog istraživanja, refleksivna analiza ispituje prirodu i osnove diskursa prvog reda“ (1996:xiv). Autor smatra da postoji kontinuum između predreflektivnog iskustva, reflektivnih praksi i refleksivnih akcija, te u skladu s time tvrdi da se refleksivna paradigma u zapadnoj modernoj filozofiji razvijala na temelju „kritičkog odgovora na reflektivna i predreflektivna iskustva“ (Sanywell, 1996:xiv).

Dallos i Stedmon (2009) razlikuju osobnu reflektivnost i osobnu refleksivnost. Osobna reflektivnost predstavlja spontani i neposredni, odnosno trenutni čin osvrta na ili refleksije. Kao primjere autori navode superviziju, konzultacije, podučavanje i učenje. Takvu refleksiju vide kao dio akcije koja se trenutno odvija, a uključuje svijest o vlastitom tijelu, emocijama, sjećanjima i drugim procesima koji bivaju pobuđeni za vrijeme akcije. S druge strane, osobna refleksivnost se prema autorima odnosi na „metateorijsko procesuiranje događaja retrospektivno, gdje originalna epizoda refleksije postaje objekt daljnjeg svjesnog ispitivanja“ (2009:27). Refleksivnost je, naglašavaju autori, svjestan kognitivni proces u kojem se koriste i znanje i teorija ne bi li se dalo smisao zapamćenim epizodama refleksije. Autori smatraju da se spomenuta razlika ne može uvijek precizno odrediti, posebice kada je riječ o temporalnoj dimenziji, stoga će reflektivnost i refleksivnost shvaćati kao dualan proces. Pritom je važno naglasiti kako taj proces ne mora nužno biti interne prirode – može se odvijati i u razgovoru s drugim ljudima, ili pri refleksivnom pisanju.

1.3 Refleksivnost u domeni društvenih znanosti

Prije nego se rad posveti razmatranju koncepta refleksivnosti kao sastavnog dijela socioloških teorija, navodim kratak prikaz konteksta u kojem se pojavljuje u društvenim znanostima. Naime, od 1980-ih godina naovamo, refleksivnost postaje jedan od ključnih termina u domeni društveno-humanističkih znanosti koje polako odustaju od pozitivističke ideje objektivnosti. Često se nailazi na tvrdnju da je u društvene znanosti refleksivnost ušla preko fenomenologije (Tsekeris i Katrivesis, 2008), a neki autori (npr. Pavić, 1994) izjednačuju refleksivnu sociologiju sa fenomenologijskom socijalnom teorijom.

Fenomenologiju, etnometodologiju, simbolički interakcionizam te egzistencijalnu sociologiju neki autori (npr. Spasić, 2004; Ritzer, 1997) nazivaju kreativnim, definicionističkim sociologijama, ili sociologijama svakodnevnog života, i upravo u tim sociološkim orijentacijama upotreba koncepta refleksivnosti (u smislu samoreferiranja i samosvijesti) dolazi do izražaja. Navedenoj grupaciji sociologija, kako tvrdi Spasić, „zajedničko je da naglašavaju ljudsko stvaralaštvo i ulogu subjekta i aktivnog aktera u oblikovanju vlastite sudbine“ (2004:47). Spasić iznosi stajalište prema kojem bilo koja sociološka orijentacija koja se može nazvati sociologijom svakodnevnog života sadržava *fenomenološku redukciju*, odnosno „jedan refleksivan osvrt na prve pretpostavke koje oblikuju saznanje“ (2004:55). Prema tome, autorica zaključuje da „cjelokupna sociologija svakodnevnog života pripada 'fenomenologiji u slabom smislu' – koju možemo poistovjetiti sa ovim 'refleksivnim impulsom'“ (2004:55).

Nadalje, bilo koji iskaz o društvu dan je kroz ljudsku osobu, i to je prvi oblik subjektivnosti s kojim se susrećemo kao problematičnim kada je riječ o „objektivnoj znanosti“. Na to nas pokušavaju upozoriti svi teoretičari koji refleksivnost shvaćaju u terminima svijesti i samosvijesti, bilo istraživačeve, bilo onih koji se istražuju. Takvom shvaćanju priklonio se i A. Gouldner, koji je, nagovještujući krizu društvenih znanosti 1970-ih godina, refleksivnost shvaćao u terminima osobne svijesti sociologa. Za njega je „povijesna misija refleksivne sociologije obogatiti profesionalni život sociologa novim senzitivnostima, kao i podići njegovu/njezinu svijest na novi povijesni nivo“ (Tsekeris, Katrivesis, 2008:3). Takvo shvaćanje predstavlja pokušaj prevladavanja etnocentrizma u društvenim i kulturalnim studijama.

Koncept refleksivnosti postao je dio intelektualnih pokreta 80-ih godina, kao što su poststrukturalizam, konstruktivizam, feminizam, analiza diskursa i postmodernizam (Tsekeris, Katrivesis, 2008:4). Intenzivno bavljenje temom refleksivnosti u to doba odražavalo je krizu

reprezentacije i legitimacije koja je zadesila društvene znanosti. U tom smislu, refleksivnost je usko povezana s kritikom etnocentrizma, subjektivnošću istraživača, autoritetom znanstvenog znanja te pitanjem o mogućnosti objektivnosti u društvenim znanostima.

U istom tonalitetu, u antropološko-etnografskom diskursu najviše je polemika nastalo kao naknadna refleksija na terenski rad. Poslijeratna kritika kolonijalizma među najistaknutijim je razlozima zbog kojih suvremena „antropologija više ne govori s automatskim autoritetom u ime onih za koje se smatra da ne mogu govoriti sami za sebe ('primitivni', 'bez pisma', 'bez povijesti')“ (Clifford, 1986: 108). J. Clifford, primjerice, na jedinstven način raskida s pozitivističkim poimanjem objektivnosti u društvenim znanostima tvrdeći kako su etnografske istine uvijek parcijalne i neobjektivne. Retorika autoriteta (sveznajućeg istraživača) se sve češće zamjenjuje autoetnografijom, ili vrstom konfesionalne refleksivnosti, bez objektivnosti kao konačnog cilja. Stvaranje teorije biva prepoznato kao društvena djelatnost, a istraživači kao dio društva kojeg istražuju.

Za francuskog sociologa P. Bourdieua refleksivnost predstavlja „uključivanje teorije intelektualne prakse kao sastavnog dijela i nužnog uvjeta kritičke teorije društva“ (Bourdieu i Wacquant, 1992:36). Umjesto usredotočivanja na privatnu osobu društvenog analitičara, Bourdieu posredstvom pojma refleksivnosti upućuje na važnost otklanjanja kolektivne nesvijesti koja je ugrađena u teoriju i metodologiju društvenih znanosti, pa prema tome „subjekt refleksivnosti mora biti društveno znanstveno polje u potpunosti“ (Bourdieu i Wacquant, 1992:36). Sociologija je dio društva kojeg proučava, ili kako bi to rekao Bourdieu, ona je „društvena konstrukcija jedne društvene konstrukcije“ (2014:122), zbog čega mora uzeti samu sebe kao predmet svog proučavanja i tom predmetu pristupiti istim metodama kojima se koristi prilikom društvenih analiza bilo kojeg drugog društvenog fenomena.

Ove će teme biti detaljnije razrađene u zadnjem poglavlju, a rad nastavlja s otkrivanjem refleksivnih karakteristika društvene osobe i načina na koji njezina refleksivnost ima izravan utjecaj na društveno djelovanje.

2. Refleksivnost kao unutarnji dijalog – dijaloška refleksivnost

Razmatranja o refleksivnosti kao unutarnjem govoru, koja bi se mogla sumirati pod nazivom dijaloške teorije osobe, uključuje tri osnovne pretpostavke. Prvu, koja pretpostavlja da je mišljenje priprema za društveno djelovanje. Drugu, koja tvrdi da je konstrukcija osobe (barem djelomično) narativan proces. I treću, koja upućuje na to da je sebstvo ili jastvo (*self*) u sebi podijeljeno, što u jednu ruku razbija sliku o homogenosti ljudskog identiteta, a u drugu, što je još važnije, implicira da je samo mišljenje dijaloško.

Na slijedećim stranicama rad se bavi razradom teorija koje refleksivnost shvaćaju kao unutarnji govor ili dijalog. Autori čije su ideje razložene su G. H. Mead, C. S. Pierce, N. Wiley, H. Hermans te M. S. Archer. U obzir su uzeta samo stajališta i razmišljanja koja se tiču refleksivnosti. Manjkavost je to ovog nužnog analitičkog postupka koji nastaje zbog ograničenosti prostora, ali i težnje da se fokus održi na razini teme.

2.1 G. H. Mead, C. S. Peirce i N. Wiley – refleksivnost kao unutarnji dijalog

U ovom poglavlju središte pozornosti je teza o dijaloškom jastvu, odnosno shvaćanje prema kojem akteri traže značenja dijaloškom metodom. Ona se može prepoznati kako na interpersonalnoj, tako i na intrapersonalnoj razini, odnosno u komunikaciji s drugim ljudima, kao i u unutarnjem govoru osobe (Wiley, 2006:5).

Jednog od najznačajnijih predstavnika simboličkog interakcionizma, G.H. Meada, I. Spasić smatra pripadnikom “manje ekstremno individualističke struje pragmatizma” (2004:98). U njegovom promišljanju pojam refleksivnosti često je susretana teorijska komponenta. Mead je refleksiju ili refleksivno ponašanje definirao kao mogućnost aktera „da svrsishodno kontrolira i organizira svoje djelovanje, obzirom na svoje društveno i fizičko okruženje, tj. s obzirom na različite društvene i fizičke situacije u koje se uključuje i na koje reagira“ (2003:88). Sukladno shvaćanju prema kojem je osoba društvenog porijekla, smatrao je kako mentalne procese svijesti ili mišljenja možemo promatrati kao dio šireg društvenog procesa (Ritzer 1997: 187, 188); za njega je osoba ili jastvo društvena struktura (Spasić 2004:100). Mead tvrdi da ne zna „ni za koju drugu formu ponašanja osim jezičke, u kojoj je individua sama sebi predmet,

te, koliko [može] vidjeti, individua nije osoba u povratnom smislu ako nije predmet samoj sebi“ (Mead, 2003:137). Mišljenje će opisati kao „unutrašnji razgovor koji teče“ (Mead, 2003:137), a svijest kao „unutarnji razgovor sa samim sobom uz upotrebu značajnih simbola“ (Ritzer, 1997:186). Jezička forma ponašanja u ovom slučaju upućuje upravo na razgovor, koji postaje načinom da čovjek postane sam sebi predmetom promišljanja².

Ja (I) i mene (Me) čine dvije glavne komponente osobe u Meadovoj teoriji, pod opaskom da je osoba proizvod odnosa između tih komponenti. Naime, kako nas navodi Ritzer (1997), *ja* je nesvjestan, a *mene* je svjestan dio osobe. Ovu *dvostrukost sopstva* I. Spasić opisuje na slijedeći način: „[d]ok 'mene' obuhvata stavove drugih koje sopstvo organizuje i preuzima u sebe, dakle, ono što je konvencionalno i sviknuto, 'ja' je načelo impulsa i slobode delanja, kreativne i rekonstruktivne aktivnosti“ (2004:101).

Na pitanje *tko priča s kime* u unutarnjem razgovoru, Meadov odgovor bi glasio: refleksivnost je dijalog između *ja* i *mene*. Wiley napominje kako je Meadov koncept unutarnjeg dijaloga duže vrijeme bio jedini prepoznat oblik unutarnjeg (raz)govora u sociologiji, ali je kao ideja smatrana nepreciznom, nejasnom, nekorisnom – „[n]ije pomoglo to što je Mead ostao dosta apstraktan, ne davši ilustracija unutarnjeg razgovora“ (Wiley, 2010:17). Iako priznaje da *mene* ima puno šire značenje za Meada, Wiley ga opisuje kao prošlu osobu (*past self*), dok *ja* tumači kao sadašnju (*present self*).

Osim Meada, od značajnog je doprinosa bilo i razmatranje unutarnjeg razgovora od strane još jednog američkog pragmatista, Charlesa Sandersa Peircea. Unatoč tome što iza sebe nije ostavio dužih rasprava o refleksivnosti, iz njegovih radova proizlazi stajalište prema kojem je to „sposobnost za samodeterminaciju i samokontrolu“ (Wiley, 2006:8). Peirce se bavio pitanjem kako unutarnji razgovor utječe na donošenje moralnih odluka, a smatrao je da upravo ta misaona sposobnost omogućuje da predvidimo kakve implikacije neka odluka ima za aktera, što predstavlja „pred-odabir ili pripremu za akciju“ (Wiley, 2006:?). Ovo se slaže s ranije navedenim Meadovim stajalištem o mišljenju kao pripremi za društveno djelovanje. No, ono što je Mead vidio kao dijalog između *ja* (I) i *mene* (Me), Peirce prepoznaje kao dijalog između *ja* (I) i *ti* (You).

2 Vratimo li se na trenutak Dallosu i Stedmonu, uvidjet ćemo kako oni tvrde da refleksivnost ne mora nužno biti interne prirode – može se odvijati, kako kažu, i u vanjskom razgovoru ili u procesu pisanja, što bi također moglo ulaziti u spomenute „jezičke forme ponašanja“.

Wiley nam je u više navrata (2006;2010) predložio svoje viđenje te krucijalne razlike ovih pragmatičara. Dok Meadov prijedlog unutarnji razgovor definira kao dijalog između prošle i sadašnje osobe (past i present self), za Peirca je unutarnji dijalog vođen između sadašnje (ja) i buduće osobe (ti). Odnos koji se krije iza ovog dijaloga je tuizam, tvrdi Peirce, prema čemu je „you“ (ti) definiran kao „the other self“, rekli bismo *drugi ja* (Wiley, 2010:18).

Wiley je napravio sintezu Meadovog i Peirceovog koncepta i predložio tzv. *I-Me-You* dijalog trijade. On ističe kako trijadijska refleksivnost „omogućuje suptilniju vezu unutar osobe nego što to može dijadička refleksivnost. 'You' daje pristup budućnosti, problemima koji nadolaze, i mogućnostima za akciju. 'Me' daje [pristup] memoriji, uvide u prakse kulture, navike i trajektorije prošlosti te rezultate prijašnjih akcija“ (Wiley, 2010:20), dok je *ja* ili „I“ pozicija sadašnja agencijska osoba koja kao takva predstavlja izvor kreativnosti i inovacije. Dijalog (unutarnji razgovor) stoga poprima *ja-mene* ili *ja-ti* formu.

Autor smatra kako je ne samo misao, već i sama agencija prakticirana (*exercised*) kroz unutarnji govor. Ako dodatno sumiramo njegova osnovna stajališta o refleksivnim karakteristikama unutarnjeg govora, mogli bismo izdvojiti slijedeće tvrdnje:

- unutarnji govor ima najjače efekte u situacijama koje su manje rutinske, a više potiču na razmišljanje i odlučivanje
- agencija je skup procesa, a unutarnji govor sastavan dio tih procesa
- unutarnji govor često je usko povezan sa frustracijom, ali ne mora nužno biti
- unutarnji govor barem djelomično kontrolira agenciju
- gdje postoji unutarnji govor, postoji i mogućnost za planiranje i predviđanje

Osobe koje nemaju sposobnost unutarnjeg govora (osobe sa oštećenjem mozga, osobe koje pate od ADHD poremećaja te autistične osobe) pokazuju prema Weilyu (2010:25) smanjenu moć agencije. Ta činjenica za njega predstavlja razlog više u korist teze da unutarnji govor barem djelomično kontrolira agenciju, omogućuje planiranje i predviđanje, što je upravo nemogućnost, kako tvrdi autor, osoba sa oštećenjem mozga kod kojih izostaje unutarnji govor.

2.2 Hubert Hermans: osnove dijaloške teorije osobe

Dijalošku teoriju osobe detaljnije je razradio Hubert Hermans, nizozemski psiholog i profesor, 1990-ih godina. *Dialogical sefl theory* proizlazi iz susreta američkog pragmatizma, koji je iznjedrio koncept osobe, s ruskim dijalogizmom, gdje je M. M. Bakhtin (1984) pružio plodonosne uvide u dijaloške procese (koje je proučavao prvenstveno u književnim djelima Dostojevskog). Ova teorija polazi od pretpostavke da se društveni procesi poput dijaloga ili borbe za dominaciju mogu prepoznati kako u društvu, tako i u samoj osobi (Hermans i Hermans-Konopka, 2010).

Da bi ilustrirao osobu kao dijaloški i narativni proces, Hermans preuzima sociološku ideju „ja“ i „mene“ dijelova osobe, čemu pridružuje Bakhtinov pojam polifonijske novele ili romana. Jedna od osnovnih teza dijaloške teorije osobe je ona koja tvrdi da „društveni odnosi osobe s drugim osobama pružaju model za istraživanje društvenih odnosa osobe sa samom sobom“ (Hermans, 2004:25). Kao primjere takvih društvenih odnosa navode se konflikti, kriticismi, slaganja i konzultacije, koji se unutar osobe pojavljuju kao samo-konflikti, samo-kriticismi, samo-neslaganje i samo-konzultacije – ilustracija je to osobe koja djeluje kao „društvo uma“ (Hermans i Hermans-Konopka, 2010).

Krucijalnu premisu dijaloške teorije osobe Hermans vidi u vremenskoj i prostornoj strukturiranosti osobne narativnosti. Narativna konstrukcija osobe se može definirati kao „način organizacije epizoda, akcija i značajnosti akcija kao procesa u vremenu i prostoru“ (Hermans, 2004:18). U narativnom procesu dio osobe koji je prepoznan kao *ja* shvaćen je kao autor, a *mene* kao narativne figure, odnosno akteri. „Kao višeglasan i dijaloški proces, osoba je sastavljena od različitih pozicija, glasova ili likova“, pri čemu „svaki od njih funkcionira kao djelomično nezavisna agencija koja generira specifična sjećanja, misli i priče. (...) S ove teorijske perspektive, ne postoji centralizirano, kontrolirajuće glavno središte koje naređuje kada će se pojaviti drugi likovi“ (Hermans i Dimaggio, 2004:2). Ovakvo shvaćanje, tvrdi D. Affleck, „omogućilo je Hermansu da razvije ideju pluralističke osobe“ (2014:3), a potječe od Bakhtinove razrade polifonijske novele.

Između dva mišljenja, od kojih jedno zastupa pretpostavku da u narativnom procesu osobe postoji jedan autor, a drugo da ih postoji više, Hermans se priklanja drugom, što je sukladno pojmu polifonijske novele. Polifonija se uobičajeno definira kao „višeglasno pjevanje

ili sviranje u kojem svaki glas ili instrument ima punu melodijsku samostalnost“³, pa se prema tome također smatra da u polifonijskoj noveli (iako je autor zaista jedan), priču priča *više autora*. U tom pogledu, likovi koji se pojavljuju u priči autori su *per se*, a uzeti zajedno predstavljaju ono što Bakhtin prepoznaje kao pluralnost svijesti. Svaki od autora, koji predstavlja ja-poziciju, ima svoj život, svoju priču i svoje likove – svoju svijest, koja nije podređena svijesti spisatelja. U narativnoj konstrukciji dijaloške osobe pretpostavlja se da različite ja-pozicije, glasovi, likovi, odnosno autori ulaze u međusobne dijaloške odnose.

Na najopćenitijoj razini, dijaloška teorija osobe unosi korjenite promjene u shvaćanje, teoretiziranje i istraživanje osobe. Kada kažemo osoba, mislimo na pojedinca, na individuu za koju smo se davno složili da je nedjeljiva, što pokazuje latinska riječ *individuus*. No za razliku od individualističke (racionalističke) slike osobe, koja je centralizirana oko jedne ja-pozicije zaslužne za mišljenje (*ja mislim*), Hermans nas upozorava da je dijaloška perspektiva “bazirana na pretpostavci mnogih ja-pozicija koje može zauzeti ista osoba. *Ja* u jednoj poziciji, štoviše, može se slagati, ne slagati, razumjeti, krivo razumjeti, suprotstaviti, proturječiti, ispitivati, izazivati i čak ismijavati *ja* u drugoj poziciji” (Hermans, 2001:249). Ovakvo nam stajalište pokazuje da je interes za istraživanjem unutarnjeg prostora osobe doveo do prepoznavanja višestrukih ličnosti, ako se zbog konotacije pojma smijemo tako izraziti⁴, kao i do činjenice prisutnosti drugih u najintimnijim kutovima osobe, njenim mislima. Evo što o tome kaže Hermans: “[d]ijaloška osoba je ‘društvena’, ne u smislu da samostalna individua ulazi u društvene interakcije sa drugim izvanjskim ljudima, nego u smislu da drugi ljudi zauzimaju pozicije u višeglasnoj osobi” (Hermans, 2001:250). Prema dijaloškoj teoriji refleksivnosti osoba se ne može razdvojiti od društva i kulture, a osim dijaloga i koncepta osobe, od centralnog je značenja pojam pozicioniranja. Prema pretpostavci o pozicioniranju, “*ja* ima mogućnost premještanja, kao u fizičkom prostoru, iz jedne pozicije u drugu u suglasju sa promjenama u situaciji i vremenu” (Hermans, 2004: 19).

Hermans razlikuje ovakvo zauzimanje pozicija od Meadovog koncepta preuzimanja uloga drugoga: dijaloški karakter uz naglašeno višeglasje (*multivoicedness*) ukazuje na mogućnost osobe da “konstruira drugu osobu ili biće kao poziciju koju može zauzeti i kao

3 Preuzeto sa: http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search_by_id&id=eVtjWxQ%3D&keyword=polifonija, 24.02.2018.

4 Uzgred rečeno, postoji mišljenje prema kojem je poremećaj višestrukih ličnosti, danas poznatiji kao disasocijativni poremećaj osobnosti, zapravo pokazatelj bolesti dijaloške osobe.

poziciju koja stvara alternativni pogled na svijet i samoga sebe” (Hermans, 2001:250). Drugi, prema tome, mogu, ali i ne moraju biti stvarni, oni mogu biti produkt imaginacije.

Unatoč tome što se refleksivnost, ovdje shvaćena kao dijalog između multiplih ja pozicija, često poistovjećuje sa samorazgovorom (*self-talk*), Hermans i Hermans-Konopka poručuju da između dijaloške osobe i razgovora sa sobom ipak postoje razlike koje se ne mogu zanemariti. Za razliku od višeglasnog dijaloškog jastva, razgovor sa sobom je monološki obilježen i baziran na dualizmu između osobe i drugih koju teorija dijaloške osobe pokušava nadići (Hermans i Hermans-Konopka, 2010:7). Prema dijaloškoj teoriji, osoba nije samo verbalna kao što pretpostavlja samorazgovor, što autor prepoznaje u pretpostavci da je dijete sposobno za dijalog i prije nego li je savladalo korištenje jezika. Hermans nas upućuje na pretpostavku prema kojoj “um može održati smisleni unutarnji razgovor, pod uvjetom da je dio osobe koji odgovara na pitanje kvalitativno drugačiji od dijela koji postavlja pitanje” (Hermans, 2004:14). Ukratko, kada je u pitanju dijaloška refleksivna osoba, ona *ne priča sama sa sobom*, kao što ni autor polifonijske novele, recimo, ne priča sam sa sobom, već to međusobno čine njegovi likovi, a on se sam može premještati iz pozicije jednog u poziciju drugog lika.

Ako bismo prihvatili pretpostavku da se dijalog, koji se neprestano odvija kako na intrapersonalnoj, tako i na interpersonalnoj razini, “može shvatiti samo u pojmovima glasova, likova ili pozicija koje su prostorno locirane u aktualnim, zapamćenim ili zamišljenim odnosima” (Hermans, 2004:15), vrlo vjerojatno bismo osobu opisali kao multiplicitet pozicija koje ona može zauzeti. U širokom dijapazonu različitih pozicija koje može zauzeti osoba (a koje prepoznajemo kao glasove, likove ili autore koji se očito najlakše prepoznaju u unutarnjem govoru odnosno narativnoj konstrukciji osobe), neke će pozicije biti dominantnije od drugih, “ovisno o individualnoj povijesti i kolektivnim pričama grupa, kultura i zajednica kojima individua pripada” (Hermans, 2004:19).

2.3 M. S. Archer: unutarnji razgovor

M. S. Archer detaljno se osvrće na refleksivnost kao unutarnji razgovor. Refleksivnost definira kao “*redovitu upotrebu mentalne sposobnosti, koju dijele svi normalni ljudi, da bi razmotrili sebe u odnosu na (svoj) društveni kontekst, i obrnuto*” (Archer, 2007:4). Autorica prepoznaje kako se unutarnji razgovor u nekim životnim razdobljima javlja više nego obično, kao i kod, primjerice, djece bez prijatelja ili ljudi koji žive sami. Primjećuje i to, da nije sav sadržaj unutarnjih razgovora refleksivne prirode, niti mora biti povezan s ljudima i društvom. Ipak, smatra da je refleksivnost podcijenjena kao društveni proces, tako da će u svojoj knjizi *Making our way through the world* (2007) refleksivnost prikazati kao način na koji se, ugrubo rečeno, čovjek snalazi u svojoj svakodnevnici. Interesiraju ju samo ona refleksivna promišljanja koja se primarno i nužno tiču društvenog, a smatra da je refleksivno razmišljanje važno jer tvori “osnovu na kojoj ljudi determiniraju buduće smjerove svojih akcija” (2007:4), što se slaže s Wileyjevim (2010) stajalištem prema kojem refleksivnost barem djelomično kontrolira agenciju, odnosno društveno djelovanje, a u korist opće teze o mišljenju kao pripremi za društveno djelovanje.

Moglo bi se reći kako je osnova promatranja refleksivnosti kao društvenog procesa kod Archer pretpostavka koja govori da “[s]ubjektivne moći refleksivnosti posreduju ulogu koju objektivne strukturalne ili kulturalne moći imaju u utjecaju na društvenu akciju” (2007:5). Prema autorici akteri u svakodnevnom životu razvijaju svoje osobne interese, krajnje ciljeve ili *ultimate concerns*, kako ih je nazvala Archer (2007). Da bi ostvarili svoje interese, akteri razrađuju projekte, a posredstvom svojih osobnih moći (dakle subjektivnih moći, koje se odnose na moć refleksivnog mišljenja o sebi u odnosu na društvo), kreću u njihovu realizaciju. U težnji da ostvare svoje projekte u društvenoj domeni, akteri su suočeni sa strukturalnim i kulturalnim karakteristikama društva. Unutarnji razgovor, prema tome, ima ulogu posrednika između strukture i agencije; to je “proces koji ne samo posreduje ulogu društvenih formi na nas nego i determinira naše odgovore na njih” (Archer, 2007:15). Refleksivnost aktivira strukturalne i kulturalne moći, a odgovori aktera na (strukturalna) ograničenja i mogućnosti variraju od izbjegavanja, usklađivanja i strateških manipulacija do subverzija. Autorica želi ukazati na unutarnji razgovor kao mjesto i vrijeme rađanja društvene akcije u pripadajućem društvenom kontekstu, a kao osnovni motiv društvenog djelovanja vidi ostvarenje onoga do čega nam je najviše stalo.

Archer tvrdi da unutarnji razgovor nije, kao što bismo mogli pomisliti, refleksija vanjskog razgovora, odnosno onog koji se ostvaruje u interakciji s drugim ljudima. Također tvrdi da su “sadržaji naših unutarnjih razgovora neovisni (...) o činjenici da oni ovise o korištenju prirodnog jezika kao alata” (Archer, 2007:68). To bi značilo da sadržaj unutarnjih razgovora ne ovisi o jeziku, iako se kroz njega očituje – bitno je napomenuti da su ti razgovori popraćeni i auditivnim i vizualnim elementima, simbolima, mentalnim slikama. Štoviše, ako uzmemo mjernu jedinicu riječi u sekundi, unutarnji razgovor odvija se do deset puta brže od vanjskog razgovora, a što se možda može činiti kontradiktorno, zamijećena je i značajno manja upotreba riječi u unutarnjem razgovoru za razliku od vanjskih (Archer, 2007). Osim toga, zanimljivo je to što se u unutarnjem razgovoru, naglašava Archer, ne pojavljuje pitanje o vjerodostojnosti iskaza, o točnosti interpretacije – sami sebe ne možemo krivo shvatiti, niti se pitati što smo točno htjeli reći. To definitivno nije slučaj sa vanjskim razgovorom, gdje postaje teško drugome objasniti što točno želimo reći, i izbor riječi postaje od krucijalne važnosti za tuđe razumijevanje našeg govora. Međutim, sve ono što u pravilu izbjegavamo u komunikaciji s drugim ljudima, u unutarnjem je razgovoru normalno i dopušteno. Prekidanje, uskakanje u riječ, besmislene i nedovršene rečenice *normalna* su pojava. Nakon što je razlučila unutarnji od vanjskog razgovora, Archer okreće tezu, tvrdeći da je “vanjski govor funkcionalno ovisan o unutarnjem govoru” (Archer, 2007:69).

Archer izdvaja nekoliko modaliteta refleksivnosti za koje tvrdi da vode ka različitim modalitetima društvene mobilnosti, što je svakako teza koju vrijedi razmotriti. “Angažirati se u jednom obliku unutarnjeg razgovora više nego bilo kojem drugom znači voditi specifičan život uma, koji misli o sebi u odnosu na društvo i obrnuto na specifičan način” (Archer, 2007:100), iako, tvrdi autorica, ljudi misle da su njihovi unutarnji razgovori uglavnom slični onima koje u sebi vode drugi pojedinci.

Archer razlikuje komunikativnu, autonomnu, meta-refleksivnu te frakturnu refleksivnost. Komunikativnu refleksivnost prakticiraju oni “čiji unutarnji razgovori zahtijevaju dopunu i potvrdu od drugih prije nego što rezultiraju planom akcije” (Archer, 2007:93), odnosno oni čiji unutarnji razgovori zahtijevaju dopunu vanjskim razgovorima s drugim osobama prije određivanja budućeg djelovanja u svrhu zadovoljenja svog konačnog cilja. Za razliku od komunikativne, kod prakticiranja autonomne refleksivnosti osoba nema potrebe za konzultacijama s drugim ljudima ili tuđim savjetima. Za Archer u tom smislu autonomni unutarnji razgovori dovode direktno do akcija. Meta-refleksivne su one osobe koje su kritički nastrojene prema vlastitim unutarnjim razgovorima i društvenom djelovanju, često

angažirane u samoevaluaciji. I konačno, frakturna refleksivnost odnosi se na one osobe “čiji unutarnji razgovori intenziviraju njihovu uznemirenost i dezorijentaciju prije nego dovode do svrhovitih planova akcija” (Archer, 2007:93).

Međudjelovanje krajnjih ciljeva i konteksta aktera (kontinuiteta odnosno diskontinuiteta njihove društvene okoline) oblikovat će dominantan modalitet refleksivnosti. Dok frakturna refleksivnost u konačnici dovodi do *pasivnih agenata* (Archer, 2007:96), preostale vrste refleksivnosti dovode, prema Archer, do karakterističnih modaliteta društvene mobilnosti (Archer, 2007:101):

- komunikativna refleksivnost dovodi do društvene imobilnosti, a karakterizira ju samožrtvovanje
- autonomna refleksivnost dovodi do uzlazne društvene mobilnosti, obilježava ju samodisciplina
- meta-refleksivnost dovodi do društvene promjenjivosti, nestalnosti, osnovno obilježje je samotranscendencija

2.4 Implikacije i kritika dijaloške refleksivnosti

Teorije koje o refleksivnosti govore kao unutarnjem (raz)govoru ili dijalogu polučuju nekoliko važnih implikacija. U vezi samog mišljenja, dijaloška refleksivnost pretpostavlja kako je samo mišljenje dijaloške naravi, a ujedno i priprema za društveno djelovanje. Nadalje, većina navedenih teorija implicira kako je mogućnost refleksivnog mišljenja (o sebi kao predmetu) preduvjet za nastanak samosvijesti. U kontekstu dijaloške refleksivnosti smatra se da konstrukcija osobe u velikoj mjeri počiva na složenoj unutarnjoj narativnoj i vremenskoj organizaciji. Štoviše, otkrivanje sadržaja i forme unutarnjeg razgovora dovodi do zaključka kako ne postoji jedna “ja pozicija”, kao što je to pretpostavka racionalističkog shvaćanja osobe. Prema teoriji dijaloške refleksivnosti, ljudski identitet nije homogen, a društveno djelovanje nije uvijek predvidljivo. Naposljetku, tvrdi se kako refleksivnost ima utjecaj na društvenu mobilnost.

Neke od kritika obuhvaćaju mišljenje da multiplicitet “ja pozicija” dovodi do fragmentiranosti ljudske osobe i identiteta, da dijaloška teorija pretpostavlja benevolentnost

dijaloga, pripisuje preveliku slobodu pojedinca spram utjecaja strukture te da se previše naglašava društvenost pojedinca.

Tako će neki Hermansovi kritičari (npr. Smythe, 2013) pitati ne dovodi li multiplicitet pozicija, tj. glasova u osobi do zbunjenosti, dezorijentacije i neodlučnosti prije nego završava osjećajem sigurnosti i jedinstva. Kao odgovor na ovakve kritike, možemo se obratiti razmatranjima o identitetu J. C. Kaufmanna, koji piše: „identitet je zapravo sačinjen od sekvenci, najčešće veoma kratkih, među kojima nema neke posebne logičke povezanosti“ (2010:125). On razlikuje biografski identitet koji sa svojom narativnom karakteristikom vrši funkciju unifikacije, od neposrednog (trenutnog, kontekstualiziranog i operativnog) identiteta kojeg obilježava fragmentacija. Skreće nam pozornost na pretpostavku da postoji više identiteta koji odgovaraju danoj ulozi, prema čemu osoba može reagirati na neku situaciju na različite, nerijetko međusobno isključive načine. Neposredni identitet je prema Kaufmannu odgovoran za izvršavanje akcija koje se nalaze pred osobom, a biografski je *priča nad pričama* – onaj koji ujedinjuje najrazličitija stanja ega posredstvom „istinske identitetske religije našeg doba, a to je apstraktno uvjerenje da postoji jedno 'ja', mimo raznih okolnosti i konteksta koji ga reformuliraju“ (2010:126); odnosno vjere u identitetski kontinuitet, što prema autoru „poništava efekte prekida“ (2010:128).

Po pitanju Bakhtinovog utjecaja na Hermansovu razradu dijaloške teorije, kritika je upućena na prvom mjestu općem stajalištu prema kojem roman (polifonijska novela) može biti odraz realnosti života (npr. Pollard, 2004), pa je prema tome neadekvatan za proučavanje stvarnih intrapersonalnih i interpersonalnih odnosa. No, ako je vjerovati Kaufmannu, „[n]arativni identitet kada se očituje u svom čistom obliku, u značajnom je raskoraku sa životom kakav se obično živi“ (2010:127). Štoviše, autor tvrdi da je „prva greška koju ne smijemo počinuti (...) povjerovati da priča o životu vjerno odražava životnu stvarnost“ (2010:123). S te perspektive značaj narativne konstrukcije osobe ne ogleda se u sadržaju ili vjerodostojnosti priče koju netko priča o sebi – sebi, ili drugima, već u funkciji koju ona ima u bivanju i djelovanju osobe.

Kada je riječ o kritikama mikro usmjerenih teorija, najčešći prigovor koji im je upućen jest prevelika sloboda koju daju pojedincu, spram ograničenja strukturalnih faktora. B. Bognar u članku *Stvaralački pristup znanosti* naglašava kako „refleksivno-dijaloški oblik prakse nastoji prevladati podjelu na objektivno-subjektivno i individualno-društveno“ (2008:21). Smatra da teoretičari koji pristupaju društvenoj stvarnosti s te perspektive navedene dimenzije „ne vide kao odvojene, već dijalektički povezane u ljudskom životu i praksi. Na taj način praksa je

određena individuama koje djeluju u povijesnom kontekstu. Praksa ima istodobno objektivne (izvana dane) aspekte i subjektivne (iznutra shvaćene i interpretirane) aspekte. Taj uvid u odnos između objektivnog i subjektivnog katkad se opisuje kao reflektivni“ (Bognar, 2008:21).

Hermans i Hermans-Konopka (2010) tvrde kako se argumentacija, neslaganje, suprotstavljanje i kriticizam mogu prepoznati kao forme unutarnjih dijaloških procesa, koji se odvijaju između pretpostavljenih mnogostrukih ja-pozicija. Primijetimo, da nijedna od navedenih *dijaloških formi* ne stoji čvrsto iza implicitno prihvaćene pretpostavke o benevolentnosti dijaloga, koji u suvremenom dobu poprima značenje opće suradnje. U tom smislu imaju pravo svi autori koji naglašavaju kako reflektivnost nije nužno *dobra* stvar. Pitanje je to primata forme nad sadržajem ili sadržaja nad formom. No, dijalog u konceptu dijaloške osobe treba shvatiti u širem smislu, a ne ga ograničiti na verbalni razgovor isključivo benevolentne prirode i svrhovitog karaktera.

Jedna od osnovnih kritika upućena simboličkom interakcionizmu s Meadovim predznakom je prenaplaštena društvenost pojedinca. I dok Archer upućuje kritiku prenaplaštenoj socijalizacijskoj ulozi reflektivnosti odnosno unutarnjeg dijaloga kako ga je opisao Mead, u isto vrijeme A. Caetano (2014:7) smatra da ga je Archer lišila društvene prisutnosti. Caetano postavlja pitanje ne bi li istu ulogu posredovanja između strukture i agencije mogao imati i vanjski pored unutarnjeg razgovora, pošto, zaključuje autorica, i komunikacija s drugima ima krucijalnu ulogu u formiranju osobnih interesa i projekata kako ih je elaborirala Archer. To je Archer djelomično dopustila, prepoznaje Caetano, kod pojma komunikativne reflektivnosti, no „preostalim modelima reflektivnosti nedostaje interakcijske dinamike“. Također, Archer ne razmatra mogućnost korištenja različitih modela reflektivnosti ovisno o društvenom kontekstu, te ne ispituje pretpostavku da subjekti mogu razviti nove reflektivne kompetencije tijekom života (Caetano, 2014).

Nakon razmatranja dijaloške reflektivnosti kao esencijalne karakteristike društvenog djelovanja, rad će se na slijedećim stranicama posvetiti reflektivnosti kao karakteristici društva, a kratko i osobi kao reflektivnom projektu u kontekstu modernog društva.

3. Refleksivnost kao karakteristika modernog društva i osoba kao refleksivan projekt

Teorija refleksivne modernizacije još je jedna teorija modernog, ili postmodernog društva. Zapravo, čini se da predstavlja pokušaj da se odgovori na pitanje što dolazi nakon *postmodernog*. U krugu suvremenih teoretičara koji se bave ovom temom posebice se ističu Ulrich Beck i Anthony Giddens. Ovo poglavlje kratko se osvrće na njihov doprinos u istraživanju refleksivnosti.

Za početak razmotrimo pojam refleksivne modernizacije. Ako za primjer uzmemo Beckov rad, vidjet ćemo da je njegova teorija centrirana oko posljedica društva (socijalnih, političkih, ekoloških i individualnih) rizika. On je prvi spomenuo pojam refleksivne modernizacije upravo u kontekstu društva rizika 1980-ih godina (Alexander, 1996). U njegovom radu dolazi do izražaja višeznačnost pojma refleksivnosti, drugim riječima, Beck uvodi svojevrsnu nejasnoću pri pitanju što je refleksivno u refleksivnoj modernizaciji. S obzirom na takvu situaciju, prije svega bi bilo poželjno premostiti problematiku oko korištenja pojma refleksivnosti i njegovih inačica u teoriji refleksivne modernizacije.

3.1 Što je refleksivno u refleksivnoj modernizaciji?

Beck tvrdi kako refleksivna modernizacija shvaćena u empirijsko-analitičkom smislu „ne znači (kako izgleda da sugerira pridjev 'refleksivna') *refleksiju*, nego *samosučeljavanje*: prijelaz iz industrijske epohe moderne u epohu rizika odvija se *nehotice*, *nezamijećeno*, prisilno u sklopu osamostaljene dinamike modernizacije po modelu *latentnih usputnih posljedica*“ (Beck, 2001:42). U ovom slučaju refleksivno ne znači ono što bismo nazvali osviještenim procesom, prilagođavanjem, rješavanjem problema, osvrtnjem na prošla iskustva ili planiranjem budućih planova akcije, već poprima značenje refleksnog, automatskog, latentnog procesa koji se odvija na sistemskoj razini. „Ta vrsta samosučeljavanja posljedica modernizacije s njezinim osnovama treba se jasno razlikovati od porasta znanja i poznanstvljenja u smislu autorefleksije modernizacije. Nazovemo li osamostaljen, nehotičan i nezamijećen, takoreći *refleksan* prijelaz od industrijskog društva u društvo rizika *refleksivnošću* – u razlici i suprotnosti prema *refleksiji* – onda 'refleksivna modernizacija' znači samosučeljavanje s posljedicama društva rizika koje se u sistemu industrijskog društva, naime

pomoću ondje institucionaliziranih mjerila, ne mogu (primjereno) tematizirati i preraditi“ (Beck, 2001:43). Refleksivnost se ovdje očito ne shvaća u pojmovima agencije, već kao sistemska ili institucionalna refleksivnost.

Archer upućuje oštru kritiku teoretičarima refleksivne modernizacije, pitajući se „zašto bi uspostavljen pojam poput 'refleksivnosti', sa svojim stabilnim denotacijama samonadgledanja i samokontrole, bio korišten u referenci na svoju suprotnost?“ (Archer, 2010:3). P. Donati naglašava kako samosučeljavanje nema veze s onime što je Beck smatrao pod tim pojmom u kontekstu refleksivne modernizacije, „pošto je sučeljavanje o kojem on govori nezamijećen flashback“ i „ne uključuje osvrtnje sebe na sebe samog“ (Donati, 2010:145).

Bez obzira na ovu vrlo konfuznu situaciju sa pojmovima, može se naglasiti kako je glavna razlika u shvaćanju pojma refleksivnosti između dijaloških teoretičara i teoretičara refleksivne modernizacije u tome što ju prvi shvaćaju kao izraz (samo)kontrole i usmjerenog djelovanja, a drugi kao automatsku posljedicu (refleks?) nemogućnosti kontrole društva nad posljedicama vlastite modernizacije. Za razliku od dijaloške teorije refleksivnosti prema kojoj je to prvenstveno karakteristika aktera, teorija refleksivne modernizacije polazi od pretpostavke sistemske refleksivnosti. Donati predlaže da umjesto sistemske refleksivnosti koristimo naziv *sistemske reflektivnosti* koja se odnosi na „društveno-kulturalne strukture i njihove interaktivne 'dijelove'“ (Donati, 2010:149). Nju možemo razlikovati od društvene refleksivnosti koju karakteriziraju interpersonalne veze među ljudima.

Sve navodi na očitu potrebu da se raspravi o pojmu sistemske ili institucionalne refleksivnosti. Giddens, primjerice, razlikuje institucionalnu refleksivnost od refleksivnosti kao svojstva ljudske aktivnosti. Institucionalna refleksivnost za njega predstavlja „institucionalizaciju istraživačkog i kalkulativnog stava spram općih uvjeta sistemske reprodukcije; ona i stimulira i odražava pad tradicionalnog“ (Giddens, 1993:6) djelovanja. Smatra kako je institucionalna refleksivnost odraz i produkt modernog doba. Međutim, Archer tvrdi kako se sistemskoj refleksivnosti ne može pripisati nikakvo stvarno značenje, kao što sugerira teorija refleksivne modernizacije. U svom kritičkom osvrtu na teoriju refleksivne modernizacije predlaže shvaćanje te teorije na način da kasna modernost „potiče povećanu osobnu refleksivnost na društvenoj razini“ (2007:30).

Čini se da ova neslaganja tek trebaju biti razriješena. No, u raspravi oko institucionalne refleksivnosti posebno je došlo do izražaja pitanje: je li refleksivnost moderna pojava?

3.2 Refleksivnost i tradicija, refleksivnost i moderno društvo

Teorija refleksivne modernizacije nas navodi da se zapitamo o refleksivnosti kao povijesnom fenomenu. Da otklonimo moguće sumnje, u ovom je poglavlju riječ o refleksivnosti s početka rada, dakle osvrtnju aktera na sebe i svoje djelovanje u društvu koje na specifičan način živi u njemu, kao što na specifičan način živi izvan njega. Postavlja se dakle pitanje je li refleksivnost (aktera) posljedica modernog društva, ili je u svojoj elementarnoj formi prisutna i u onom društvu koje bismo nazvali tradicionalnim?

Beck tvrdi da „[u] fazi društva rizika, priznavanje neproračunljivosti opasnosti koje su izazvane tehničko-industrijskim razvojem prisiljava na autorefleksiju s obzirom na osnove društvenih veza i na preispitivanje važećih konvencija i osnova 'racionalnosti'. U samorazumijevanju društva rizika, društvo postaje *refleksivnim* (u užem smislu riječi), tj. samo sebi postaje temom i problemom“ (Beck, 2001:53). Stajalište je teoretičara refleksivne modernizacije da je moderno društvo, odnosno društvo rizika ujedno i samokritično društvo, što ne vide kao slučaj u tradicionalnim društvima. Što to točno znači, i koje su razlike između tradicionalnih i modernih društava s obzirom na refleksivnost?

U uvjetima refleksivne modernizacije pojedinac je suočen sa derutinizacijom svakodnevice, što proizlazi kao izravna posljedica promijenjenih društvenih okolnosti, odnosno povećanih društvenih rizika. Derutinizacija je ovdje opisana kao sve češća pojava problematičnih situacija u domeni svakodnevnog života. Drugim riječima, povećan je pritisak na pojedinca da zauzme refleksivan stav spram (globalnog) društva koje se sve više odmiče od tradicionalizma. Tako tradicionalnu akciju zamjenjuje refleksivna, a Beck upravo u toj pojavi vidi „dalekosežan utjecaj na životne stilove i osobne biografije“ (Archer, 2007:32). U takvom stajalištu, izgleda, implicitna je pretpostavka prema kojoj tradicionalna akcija ne podrazumijeva ili ne zahtijeva refleksivno mišljenje, što se prema svemu čini malo vjerojatnim.

Archer smatra da je osjećaj o sebi samome (ili koncept osobe) neizbježna ali i nužna karakteristika tradicionalnog društva, u kojem bez te karakteristike ne bi bilo moguće, primjerice, poštivanje pravila ili preuzimanja odgovornosti članova društva. Refleksivna samosvijest može se prepoznati u „primitivnim, modernim i najrecentnijim društvenim formacijama; u svim ovim društvima određen je stupanj refleksivnosti prakticiran“ (2007:29) od strane članova tog društva. Dakle, unatoč tome što globalizacija zamjenjuje konformizam sa imperativom za izgradnjom osobne kulture, što se razvodnjavaju socijalne grupacije koje su

nastale kao proizvod industrijskog društva, što dinamika globaliziranog društva rizika direktno utječe na opadanje rutinske akcije, „mora se naglasiti da povećana refleksivnost nije automatska posljedica ili korolar smanjene rutinizacije“ (Archer, 2007:33). Prema Archer, bez refleksivnosti nema društva – za nju refleksivnost predstavlja „nužan uvjet za mogućnost bilo kojeg društva“ (2007:25).

Mora se napomenuti da je Giddens, za razliku od institucionalne refleksivnosti, elaborirao i refleksivnost kao karakteristiku društvenog djelovanja. U tom slučaju ona, u okviru svakodnevnog, za Giddensa predstavlja sposobnost nadgledanja ili monitoringa neprekidnog tijeka društvenog života – refleksivnost se temelji na refleksivnom monitoringu akcija, koji ovisi o racionalizaciji (Giddens, 1984;1993). U tom je smislu tradicija način na koji pojedinac usvaja refleksivno nadgledanje svojih akcija, a odnosi se na „način nošenja sa vremenom i prostorom, koji umeće bilo koju konkretnu aktivnost ili iskustvo unutar kontinuiteta prošlosti, sadašnjosti i budućnosti“ (1984:37). Smatra kako se refleksivne sposobnosti aktera samo djelomično iskazuju kroz diskurzivnu, a većinom kroz praktičnu svijest aktera. Takvu je refleksivnost za razliku od institucionalne, vidio kao inherentnu svakoj tradiciji: „čak i najizdržljivije navike, ili najčvršće društvene norme, uključuju kontinuiranu i detaljnu refleksivnu pozornost“ (1993:6), a kao glavni preduvjet refleksivnog monitoringa vlastitih akcija vidi upravo ranije spomenutu rutinu (1984:104), taj „osnovni element svakodnevnih društvenih aktivnosti“ (1984:xxiii). Takvo se mišljenje poklapa sa pretpostavkom da je refleksivnost inherentna svakom društvu, bez obzira bilo ono *tradicionalno* ili *moderno*, ali „to nije smisao refleksivnosti koja je specifično povezana sa modernošću, iako je nužna baza za nju“ (Giddens, 1984:37).

Naime, Giddens smatra kako je u „predmodernim civilizacijama refleksivnost još uvijek pretežno ograničena na reinterpretaciju i objašnjenje tradicije“ (1984:38), što znači da prošlost još uvijek (pored budućnosti) ima dominantnu ulogu. Prema Giddensu tek je invencija pisanja omogućila stvaranje perspektive prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, a time i shvaćanje kulture kao specifičnog načina organizacije akcije i iskustva. Međutim, okolnosti suvremenog doba generiraju drugačiju vrstu refleksivnosti. Shodno tome, Giddens naglašava da „[r]utinizacija svakodnevnog života nema nikakvih intrinzičnih veza sa prošlošću“, odnosno, „[r]efleksivnost modernog društvenog života sastoji se u činjenici da su društvene prakse konstantno pregledavane i reformirane u svjetlu nadolazećih informacija o samim tim praksama“ (1990:38).

3.3 Osoba kao refleksivan projekt u kontekstu reflektivne modernizacije

Jelena Zlatar (2008) zaključuje da Giddens razmatra reflektivnost na trima razinama, društvenoj, osobnoj i intimnoj. Kako nas autorica navodi, društvena se reflektivnost odnosi na ulogu koju širi društveni sustavi imaju na osobnu domenu ljudi, osobna reflektivnost reflektira odnos pojedinca spram samog sebe, a na intimnoj razini reflektivnost se prepoznaje u odnosu između pojedinca i njegovog partnera/partnerice.

Giddens razvija ideju o ontološkoj sigurnosti i transformaciji intimnosti, a modernost vidi kao vrijeme u kojem identitet, odnosno osoba postaje refleksivan projekt. Projekt u okvirima koncepta osobe predstavljen je na neki način kod M. S. Archer u prošlom poglavlju. Navedena autorica smatra da su razvoj i realizacija projekta, shvaćenog kao mehanizam ostvarenja konačnog (životnog?) cilja, osnovne zadaće reflektivnog aktera. Projekt kao pojam I. Spasić locira u fenomenološkoj sociologiji – „[s]vako djelovanje je usmjereno na budućnost i uključuje anticipaciju budućeg stanja stvari (...); polazišna točka za projekt je akterov *hic et nunc*, koji obuhvaća, s jedne strane, unaprijed samorazumljivi svijet, fizičko i društveno okruženje, a s druge, jedinstvenu akterovu biografsku situaciju i s njom povezane zalihe znanja“ (Spasić, 2004:66). Oslanjajući se na vlastito iskustvo i crpeći znanje iz zaliha, akter je intencionalno usmjeren ka budućnosti. Po osnovnom dojmu takvo je shvaćanje projekta vrlo slično Giddensovom i Archerinom.

I. Tomić-Koludrović tvrdi da je za Giddensa identitet „proizvod reflektivnog i kreativnog bavljenja socijalnih aktera sobom i svijetom“ (2004:110), a osim kod Giddensa, diskurs „o identitetu kao o samo-refleksivnom individualnom projektu u kontekstu višestrukih šansi koje društvo nudi za njegovu realizaciju“ (Tomić-Koludrović, 2004:124) prepoznaje i kod Z. Baumana te U. Becka. Reflektivna modernizacija, ili društvo rizika, donosi radikalnu, opću sumnju i nesigurnost. U takvim okolnostima, smatra se, tradicija više ne predstavlja pouzdan vodič za akciju, a posebice su naglašeni globalizacijski učinci na konstrukciju identiteta: „[b]udući da su zaštitničko ustrojstvo malih zajednica i tradicije zamijenile velike organizacije, transformacije osobnog identiteta i globalizacija javljaju se istodobno kao dva pola mikro-makro dijalektike lokalnog i globalnog u uvjetima kasne modernosti“ (Tomić-Koludrović, 2004:115). Formacija modernog identiteta je, prema Giddensu, oslobođena tradicionalnih okvira: šire se znanja koja su ranije bila nedostupna, a kao glavno obilježje modernog života ističe se „mogućnost izbora, veća nego ikada prije“ (Spasić, 2004:282). Pred pojedinca je stavljen zadatak izbora životnog stila, koji je promjenjiv sukladno promjenjivim okolnostima.

Giddens prepoznaje kako je važan aspekt refleksivnog bavljenja samim sobom tijelo, pa tako pored držanja, „[i]zgled gotovo da postaje središnjim elementom refleksivnog projekta identiteta“ (Tomić-Koludrović, 2004:115). Dakle, u svakodnevnom monitoringu, ili praćenju vlastite osobe, „pojedinaac nadzire vlastitu tjelesnost da bi ga drugi prepoznali kao kompetentnog, punopravnog aktera, što je presudno za samu definiciju djelatnosti“ (Spasić, 2004:281). Tijelo se podvrgava raznim *tjelesnim režimima*, poput bodibildinga, džogiranja, fitnesa, dijeta.

U dinamičnom i neizvjesnom modernom društvu, u kojem „čuvanje ontološke sigurnosti ili 'zaštitne čahure' oko sopstva [postaje] glavna svrha svakodnevnih rituala“ (Spasić, 2004: 281), Giddens prepoznaje transformaciju intimnosti. On tvrdi da se odnos, prijateljski ili ljubavni, kreira u svjetlu *čistog odnosa* u kojem pojedinac otkriva samog sebe. Sam je odnos konstantna tema razgovora između partnera, postaje izuzetno refleksivne prirode jer uključuje konstantno osvrtnje na sve njegove značajne aspekte.

Pokušala sam u prethodnih nekoliko stranica opisati shvaćanje refleksivne osobe sa perspektive teoretičara refleksivne modernizacije. Osvrnimo se prije posljednjeg dijela ovog rada nekim kritikama koje su upućene pokušaju da se uhvati u koštac sa društvenim pojavama (ili bolje reći promjenama?) suvremenog društva.

3.4 Neka zaključna razmatranja o refleksivnoj modernizaciji

Teorija refleksivne modernizacije u tandemu s teorijom o refleksivnoj projekciji osobnosti pokušava nas upozoriti na dinamiku i promjenjivost modernih društvenih pojava i njihov utjecaj na osobu. Stajalištima koje su o modernosti i modernoj osobi izrazili Beck i Giddens upućeno je nekoliko kritika koje ću pokušati ukratko iznijeti.

Kada je riječ o teoriji refleksivne modernizacije općenito, Alexander smatra kako su Beck i Giddens reciklirali ideju jednostavne modernizacije, pri čemu su ignorirali nedavna teorijska i empirijska razmatranja u društvenoj teoriji (1996:133). Beckova se ideja o refleksivnoj modernizaciji i društvu rizika s naglaskom na sveopćoj nesigurnosti modernog života javlja u vrijeme černobilske krize, zbog čega je, naglašava Alexander, naišla na potporu ne samo od znanstvenika i intelektualaca, već i političara. Alexander kritizira teoretičare refleksivne modernizacije pitajući se: „[j]esu li svijest i društvena akcija stvarno bile fokusirane samo na distributivna i materijalna pitanja prije krize okoliša 1960-ih?“, kako su Beck i Giddens skloni misliti, te odgovara: „[s]igurno da su fundamentalistička religija, etnički i rasni pokret te nacionalizam bili signalni fenomeni 19. i ranog 20. stoljeća“ (1996:134-135). Time autor želi reći da je ono što Beck i Giddens prepoznaju kao karakteristično isključivo (post)modernom dobu bilo prisutno i u ranijim društvenim formacijama. Problem društva rizika je u tome što implicira pretpostavku o „infrastrukturnim i organizacijskim procesima koji imaju malo temelja u aktualnim procesima institucionalnog i svakodnevnog života“ (Alexander, 1996:134).

Beckov pristup Alexander vidi kao izraz materijalizma i atomizma, a teoriju (ponajviše zbog ignoriranja kulturnog obrata u društvenim znanostima) kao reprodukciju „simplističke pretpostavke o individualističkoj akciji i apstraktnom kolektivnom redu“ (1996:135). S druge strane, analitički gledano, teorija društva rizika i refleksivne modernizacije premješta fokus sa apstraktnih sustava, materijalnih dobara i grupne nejednakosti na subjektivne kalkulacije rizika, što Alexander (1996) naziva *pragmatičkim odmakom*.

Jelena Zlatar napominje kako je „[k]ritika koja obuhvaća različite Giddensove teorijske aspekte (...) visok stupanj njegova nedeterminističkog postavljanja prema agentima u socijalnim sustavima“ (2008:178). Iako autorica ne navodi zbog čega je deterministički stav nužan u objašnjavanju društvene stvarnosti, *nedeterminističko postavljanje* (koje karakterizira slobodu pojedinaca spram ograničenja društvene strukture) možda se može prepoznati u onome što kod Giddensa primjećuje i Alexander. Naime, „[i]nspiriran Beckovim viđenjem da trenutne

krize mogu dovesti do odgovornijeg i demokratičnijeg načina života, Giddens (...) predlaže da su suvremeni akteri dobili ogromnu kontrolu (refleksivnost) nad sobom i svojom okolinom“ (Alexander, 1996:135). Giddens ide do te mjere da izjednačuje utjecaj struktura na pojedince i pojedinaca na strukturu, a to je prema nekima neodrživo.

Što se tiče refleksivne projekcije osobnosti, Jelena Zlatar tvrdi da ona „mora biti refleksivno postignuta u tehnički kompetentnom, ali moralno-krnjem socijalnom okruženju“ (2008:178), što vidi kao posljedicu Giddensove relativizacije moralne sfere djelovanja. Također, Zlatar (2008) smatra da Giddens dopušta samo „konstruktivne namjere ega“, zanemarujući destruktivnu stranu pojedinca. To pak autorica vidi kao opću karakteristiku psihoterapije. No, kako je to i prikazano kod Hermansa, čija je glavna domena psihoterapija, umjesto dekonstrukcije određene pozicije u osobi može pristupiti i konstrukciji protupozicije, one pozicije koja je suštinski suprotna poziciji koju se teži *eliminirati iz repertoara pozicija*, odnosno na koju se teži svjesno utjecati u psihoterapeutskom procesu.

Tradicija, kojoj se oduzima njezina *tradicionalna* uloga u društvu, za teoretičare refleksivne modernizacije ima ulogu samo u ne-kulturalnom smislu. Za razliku od modernosti, tradicija je prikazana kao „dogmatična, repetitivna, ritualistička, iracionalna i elitistička“ (Alexander, 1996:136). Alexander nas upućuje na shvaćanje prema kojem „refleksivnost, bila ona moderna, kasna moderna, ili postmoderna, može biti shvaćena samo unutar konteksta kulturne tradicije, ne izvan nje“ (1996:136).

M. Adams tvrdi da teoretičari refleksivne modernizacije vide pojedinca kao „kronično nesigurnog oko toga što i kako biti, ali se podrijetlo i stvarnost osobe iz koje ta pitanja proizlaze ne dovode u pitanje“ (Adams, 2003:224). Smatra da pretpostavka o širenju refleksivnosti u sve domene ljudskog iskustva (*extended reflexivity*) završava potvrđenom slikom racionalističke osobe. Osim toga, naginje mišljenju prema kojem je konstrukcija osobe kako je prikazana kod Giddensa upravo nerefleksivan projekt koji nastaje kao „proizvod društvenih i kulturnih interakcija“, čime potvrđuje opću kritiku koju Alexander upućuje Becku i Giddensu. Kritika se sastoji u shvaćanju prema kojem refleksivnost nastaje u društvenom i kulturnom kontekstu, zbog čega se ne može promatrati kao univerzalna kognitivna funkcija, čemu teže teoretičari refleksivne modernizacije, već joj je potrebno pristupiti kao konceptu koji je proizvod Zapadne modernosti (Adams, 2003).

4. Refleksivnost društvenih znanosti

Kulminaciju problematičnih tema u društvenim znanostima pratimo u ozbiljnom razmatranju mogućnosti objektivnosti društvenih znanosti kao i autoriteta znanstvenog znanja pred onim svakodnevnim. U pitanje se ne dovodi samo odnos između znanstvenika i onoga što/koga istražuje, već i odnos društvenih znanosti i društva. Moglo bi se slobodno reći, da su odgovori na krizu koja je zaokupila društvene znanosti rezultirali tzv. refleksivnim obratom.

Postavlja se osnovno pitanje: može li refleksivnost postati dio metodološkog programa društvenih znanosti i kakve to ima implikacije na sociološku odnosno društvenu teoriju. Osim toga, ovo poglavlje bavi se osnovnim polazištima jedne refleksivne sociologije. Pod pretpostavkom da je sam fenomen refleksivnosti višeznačan, ima li i refleksivna sociologija višestruka značenja?

4.1. Upotreba refleksivnosti u društvenim znanostima

Kada je riječ o refleksivnosti, mnogi pregledni radovi na tu temu (npr. Watson, 1987; Tsekeris, 2008; Webster, 2008; Lynch, 2000) pokazuju priličnu zabrinutost zbog višeznačnosti i proizvoljnih definicija tog pojma. Dakako, gotovo svi su centrirani oko ispitivanja mogućnosti nečega što bi se moglo sumirati pod nazivom *znanstvena* ili *metodološka refleksivnost*. Pogledajmo najprije na što nas upućuje upotreba refleksivnosti u društvenim znanostima kako bismo odgonetnuli što se skriva iza tog sada već vrlo popularnog koncepta.

Philip Carl Salzman (2002) upotrebu refleksivnosti dovodi u usku vezu s epistemološkim relativizmom, subjektivnošću, pozicionalnošću te moralnim i političkim dimenzijama u društvenim istraživanjima. Autor tvrdi da znanstvenici koji društvu pristupaju imajući na umu navedeno upotrebljavaju pojam refleksivnosti češće nego oni koji zastupaju objektivizam, empiricizam, realizam ili pozitivistička načela. Ovdje bismo se mogli složiti s tezom koju u svom radu zastupa Lynch (2000), a koja govori da je shvaćanje refleksivnosti relativno u odnosu na općenitije shvaćanje ljudske prirode i društvene zbilje. Drugim riječima to bi značilo da definicija refleksivnosti i njezina možebitna metodološka upotreba ovise o pozadinskim ontološkim i epistemološkim pretpostavkama.

Jedno od najopćenitijih shvaćanja metodološke refleksivnosti je slično onome koje na početku svog članka iznosi Linda Finlay, naime onome koje tvrdi da je to angažiranje u „eksplicitnim samosvjesnim meta-analizama“ (2002:209). Autorica navodi kako se refleksivnost u kvalitativnim istraživanjima najprije shvaćala kao vrsta introspekcije, zatim kao kritičko-realistični i subjektivistički iskaz o stvarnosti, da bi kasnije poslužila kao sredstvo pomoću kojeg se u obzir uzima sociopolitički, postmoderni kontekst društvenih istraživanja. Ona opisuje tendenciju odmaka od realističnog žanra u antropologiji, kojeg sve više zamjenjuje refleksivan, u neku ruku konfesionalan način reprezentacije. Da bi opisala takvo stanje, autorica koristi pojam „metodološka samosvijest“, koja se kod društvenih istraživača koristi kao jedna od mogućnosti otkrivanja kako osobna biografija utječe na interpretaciju iskustva s terena. Smatra da u tom smislu refleksivnost ne predstavlja samo konfesiju, već i transparentan prikaz istraživanja odnosno istraživačkog procesa.

Dick Pels naglašava kako se kontinuum refleksivnosti proteže „od jake objektivističke varijante ka slaboj konstruktivističkoj ili performativnoj“ (2003:164). Ističe da refleksivnost u svojoj *slabijoj* varijanti upućuje na konstruktivističku perspektivu prema kojoj su iskaz o stvarnosti kao i sama stvarnost intersubjektivne naravi, naime društvene konstrukcije nastale u odnosu između istraživača i istraživanih. Refleksivna cirkularnost prema autoru dopušta „slabije kriterije istine“, koje suprotstavlja jakom objektivističkom zahtjevu da se preslika stvarnost koja postoji nezavisno, objektivno.

Wanda Pillow ističe u svom razmatranju metodološke refleksivnosti da ju mnogi koriste u svojim kvalitativnim istraživanjima koja se baziraju na kritičkim, feminističkim i poststrukturalnim teorijama, ne bi li potvrdili ili propitali svoje znanje – ali „bez definiranja kako ju koriste, kao da je to nešto što svi inače razumijemo i prihvaćamo kao standard metodološke prakse kritičkog kvalitativnog istraživanja“ (2003:176). Prepoznaje tendenciju posvećivanja povećane pozornosti na subjektivnost istraživača, koja je, tvrdi autorica, proizašla iz sve češće upotrebe refleksivnosti u društvenim znanostima.

Budućnost refleksivnosti u društvenim znanostima neizvjesna je. Čini se da je pred suvremena društvena istraživanja i istraživače stavljen refleksivni imperativ, no po tom pitanju dosadašnji naponi shvaćanja refleksivnosti nisu pretjerano instruktivni. Kao što napominje Finlay, „istraživači više ne ispituju potrebu za refleksivnošću“ (2002:212), pitanje je dakle kako ju prakticirati, i tu, čini se, tek započinju problemi.

4.2 Znanstvena (metodološka) spram svakodnevne refleksivnosti

M. Lynch (2000) kritički je nastrojen prema onome što nazivamo metodološkom refleksivnošću. Podsjetimo se kako ju navedeni autor vidi.

Za Lyncha postoji nekoliko varijanti metodološke refleksivnosti – neke iz starije filozofske tradicije, a neke pak iz suvremene društvene znanosti. Za početak Lynch otkriva tzv. *filozofsku samorefleksiju*, čiji korijen vidi u filozofiji prosvjetiteljstva. Ta je vrsta refleksivnosti usko povezana sa „znanjem o sebi“, predstavlja introspekciju u smislu „konfesionalnog i samokritičkog ispitivanja vlastitih uvjerenja i pretpostavki“ (2000:29). *Metodološku samosvijest*, drugu vrstu refleksivnosti, autor opisuje kao svojevrsnu opomenu kvalitativnim istraživačima da uzmu u obzir vlastite pretpostavke, predrasude i polazišta koja bi mogla utjecati na razumijevanje društvene zbilje, posebice kada se ono pokušava postići metodom promatranja uz sudjelovanje (Lynch, 2000:29). Nadalje, *metodološki samo-kriticizam* kao vrstu refleksivnosti Lynch prepoznaje u konfesionalnoj etnografiji kao i antiobjektivističkim analizama stvarnosti. Osim kao pojedinačan pothvat znanstvenika koji zdravorazumski slijedi iz maločas spomenute metodološke samosvijesti, metodološki samokriticizam možemo shvatiti i kao kolektivni napor znanstvene zajednice da sustavno propituje svoja spoznaje, pošto se vjeruje da „poboljšava, a ne narušava pozitivni status znanja koje je preživjelo takvu kritiku“ (Lynch, 2000:29).

Osim takvih refleksivnosti, Lynch navodi onu koja je bila svojstvena Mertonovom, a kasnije tzv. jakom programu. Iako s neznatnim razlikama u oba programa, ova vrsta refleksivnosti (eng. *methodological self-congratulation*) zastupa da je sociologija znanosti samoobjašnjavajuća, odnosno da refleksivna sociologija znanosti može biti sredstvo pomoću koje će znanost spoznati samu sebe.

Autor smatra kako se refleksivnost koju možemo označiti kao metodološku neopravdano smatra izvorom privilegiranog znanja i kao akademska vrlina. Problem vidi u tome što se taj pojam izjednačuje s epistemološkom, političkom i moralnom vrlinom, odnosno intelektualnim orijentacijama, kulturalnim uvjetima i političkim perspektivama. Rješenje je, prema Lynchu, u promjeni gledišta, to jest, da se refleksivnost shvati u etnometodološkom smislu, dakle kao neizbježan i nužan dio svakodnevnog života koji, prema tome, nije svojstven samo samosvjesnim znanstvenicima i znanstvenom znanju, već bilo kojoj ljudskoj osobi i diskursu.

Razmotrimo stoga tvrdnju da je nemoguće biti nerefleksivan. Prema etnometodološkom shvaćanju, gdje se najčešće pozivamo na H. Garfinkela, refleksivnost je skrivena i neizbježna, glavna karakteristika društvene akcije i prikaza (*account-a*)⁵, a odnosi se na ideju „da sudionici u društvenom životu u isto vrijeme i istim procedurama, i konstruiraju i opisuju svoj milje ili situaciju“ (Spasić, 2004:90). Prema takvom shvaćanju, „djelovanje i jezična obrada tog djelovanja nisu odgovor na apriornu stvarnost, već tu stvarnost konstituiraju“ (Spasić, 2004:90), što predstavlja radikalnu verziju Thomasove definicije situacije. Ako refleksivnosti pristupimo s te perspektive, činimo pogrešku kada ju shvaćamo kao varijablu (Watson, 1987; Lynch, 2000; Webster, 2008). Ne samo da je nemoguće biti nerefleksivan, već nam nedostaju temelji da neki iskaz ili znanstveni rad označimo kao *više* ili *manje* refleksivan. U ovom slučaju znanstvenoj praksi pristupamo kao obliku svakodnevne prakse, a znanosti kao oblasti koja nije lišena društvenih zakona koje prepoznamo proučavajući društvo.

No, hoće li nejasnoće i problematike vezane za metodološku refleksivnost nestati ako ju, kao što predlaže Lynch, shvatimo kao sveprisutnu, svakodnevnu značajku?

Joseph Webster (2008) slaže se da je pogrešno refleksivnost smatrati vrlinom, ali ne slaže se s sociološkim rješenjem koje predlaže Lynch. Webster tvrdi da postoji krucijalna razlika između znanstvene, odnosno metodološke refleksivnosti i endogene refleksivnosti koju shvaćamo u navedenom etnometodološkom smislu. Prema etnometodolozima, endogena je refleksivnost nezanimljiva običnom čovjeku, skrivena je i neizbježna, a da bi postala zanimljiva ona mora najprije postati opažljivom⁶. Ipak, za Webstera, refleksivnost u društvenim znanostima nije nezanimljiva, nije skrivena i nije neizbježna. Taj fenomen promatra s različitih perspektiva, te o njemu piše kao značajnom procesu prisutnom u društvenim istraživanjima. Tvrdi da je konfesionalna refleksivnost povijesno specifičan i politički proces, a obzirom na to, ne može se izjednačiti sa etnometodološkim shvaćanjem.

Iz navedenih shvaćanja proizlazi da se refleksivnost neopravdano shvaća kao akademska vrlina, ali i to da postoje opravdani razlozi da ju se diferencira od one refleksivnosti,

5 Ovdje posuđujem fusnotu zabilježenu u knjizi *Sociologije svakodnevnog života* autorice I. Spasić: „Upotreba termina *account* i njegovih izvedenica (poput *accountable*) svjesno eksploatira njegovu višeznačnost u engleskom jeziku, gdje on, između ostalog, znači: račun, prikaz, opis, izvještaj, objašnjenje, pripisivanje uzroka, obrazloženje, opravdanje. Termin prevodim sa objašnjenje, ali treba imati na umu navedene konotacije i činjenicu da je riječ o tehničkom terminu“ (2004:90). Ipak, za razliku od Spasić, u ovom radu koristi se termin „prikaz“.

6 Ovdje bismo se mogli na trenutak vratiti M. Archer, koja tvrdi da je glavna problematika u istraživanju refleksivnosti ta što ljudi ne prepoznaju taj fenomen pod tim imenom, pa ako ih upitamo o njihovoj refleksivnosti, neće znati na što se taj pojam odnosi.

koja je svojstvena svakom ljudskom biću. Moglo bi se zaključiti kako je moguće govoriti o metodološkoj refleksivnosti, no i dalje ostaje problematika proizvoljnog definiranja i upotrebe iste od strane društvenih istraživača i teoretičara.

4.3 Refleksivna sociologija

Uzmu li se u obzir najrazličitija značenja pridodana pojmu refleksivnosti, preostaje nam upitati se što bi potom odgovaralo značenju refleksivne sociologije. Obzirom na višestruka značenja refleksivnosti, moglo bi se jednostavno zaključiti kako i refleksivna sociologija ima višestruka značenja.

Polazeći od simboličkog interakcionizma, etnometodološke i fenomenološke teorije, moglo bi se zaključiti kako je refleksivna sociologija vrsta sociologije svakodnevnog života u čijem je središtu akter i njegov doživljaj svijeta. Najveći doprinos „mikro” usmjerenih teorija o refleksivnosti vidim upravo u tome što prikazuju koliko je i „unutarnji” svijet pojedinca, odnosno unutarnja organizacija osobe društvena. Unatoč tome što ponekad odaju dojam psihologiziranja, a ponekad kao da pojedinca lišavaju osobnog i nesvjesnog, one otkrivaju kako procesi mišljenja koji se odvijaju „u našim glavama” često imaju društveni karakter. Shvaćena kao unutarnji dijalog, refleksivnost pokazuje kako kroz takav proces akter zauzima svoj stav prema svijetu i samome sebi, onome što proživljava, odlučuje o budućim akcijama, formira svoje „projekte”, nadgledava samog sebe i svoje djelovanje.

Ako pak u obzir uzmemo teoriju refleksivne modernizacije, vidjet ćemo da je refleksivnost u tom slučaju shvaćena kao karakteristika samog sustava, odnosno društva. Kao nešto što nije svjesno, već upravo suprotno – refleksivna modernizacija za Becka (2001) predstavlja nezamijećen prijelaz industrijskog društva u društvo rizika. Ipak, refleksivna modernizacija uključuje i drugu stranu – osvještavanje opasnosti modernizacije, što govori „o tome da i kako industrijsko društvo sebe vidi, kritizira i reformira kao društvo rizika” (Beck, 2001:64). Giddens, koji se također smatra teoretičarem refleksivne modernizacije, o institucionalnoj refleksivnosti govori kao o institucionalizaciji istraživačkog i kalkulativnog stava koje sa sobom donosi modernizacija. Refleksivnost kao pojam svojstven pojedincu Giddens je uglavnom definirao kao monitoring, ili nadgledanje vlastite akcije, pa prema tome zaključuje kako društvena nesigurnost, rizik i derutinizacija rezultiraju povećanjem osobne

refleksivnosti. Prema tome, u ovom kontekstu nije riječ o refleksivnoj sociologiji, nego o refleksivnoj modernizaciji i refleksivnom pojedincu, čime se takva razmatranja približavaju teorijama o refleksivnosti, a ujedno tvore okvir za proučavanje postmodernog društva.

Naposljetku, ako promatramo refleksivnost kao potrebu za preispitivanjem osobnog utjecaja na predmet i rezultate društvenih istraživanja, refleksivnu sociologiju mogli bismo shvatiti kao neku vrstu metodološkog programa, kao težnju za osviještenim istraživanjem društvenih fenomena. Ovdje refleksivnost dobiva znanstveni karakter, a se često doživljava kao karakteristika znanosti i znanstvenika. To je najvidljivije u etnografsko-antropološkom diskursu, gdje se razvila konfesionalna refleksivnost kao način izvještavanja o društvu kroz eksplicitno objašnjavanje vlastitog stava i osobnih doživljaja s ciljem odbacivanja pozitivističke objektivnosti. Dva su pravca ovdje vidljiva. Prvi, u kojem se refleksivnost koristi kao metoda, i drugi, u kojem se (metodološka ili znanstvena) refleksivnost uzima kao predmet proučavanja *per se*. U drugom slučaju refleksivna je sociologija vrlo bliska sociologiji sociologije, znanja ili znanosti – a odnosi se na proučavanje znanstvene prakse kao društvene aktivnosti i znanosti kao dijela društva koje se istražuje.

Svako od navedenih shvaćanja refleksivne sociologije nailazi na kritike i otpor u sociološkoj akademskoj zajednici. To upućuje na činjenicu da će proći još neko vrijeme prije postizanja konsenzusa, ukoliko ne doživi sudbinu produbljivanja razlika između različitih mišljenja te ukoliko se kao takvo ne smjesti u kategoriju vječnih dilema koje pratimo kroz duža razdoblja u sociologiji (npr. mikro-makro, struktura-djelovanje, teorija-metodologija i sl.).

Ipak, ovaj rad zahtjeva barem minimalan pokušaj za prikazom shvaćanja refleksivne sociologije koja ne negira navedena značenja refleksivnosti, ali ih ni ne podržava kao ključne karakteristike takve sociologije. Tom prilikom rad se posvećuje osvrtu na razmatranja Pierra Bourdiea, a kratke crtice o njegovom viđenju refleksivne sociologije priložit ću onako kako su opisane u knjizi *An invitation to reflexive sociology*, čiji je autor, pored Bourdiea, Loic J. D. Wacquant, te Bourdieovoj knjizi *Znanost o znanosti i refleksivnost*.

Bourdieu se slaže s važnošću preispitivanja vlastitih uvjerenja, podrijetla i ostalih faktora koji se tiču pojedinca – istraživača, ali takvu vrstu refleksivnosti ne vidi kao osnovno (ili jedino) polazište refleksivne sociologije. Oštru kritiku upućuje antropološkoj upotrebi konfesionalne refleksivnosti, koja rezultira naglaskom na autobiografskim, osobnim doživljajima istraživača, pri čemu društveni fenomen koji se proučava pada u drugi plan (Bourdieu i Wacquant, 1992: 72). On će takvu refleksivnost nazvati narcisoidnom te tvrdi da je

„ona samoj sebi cilj i ne dovodi ni do kakvog praktičnog učinka” (Bourdieu, 2014:124). Iako tvrdi da ponajprije treba prevladati ono što uzrokuje najčešće greške u društvenim istraživanjima, a to su društvene ili religijske sklonosti koje mogu rezultirati subjektivnim odnosom prema predmetu koji se proučava, znanstvenik nakon toga u razmatranje treba uzeti društvene uvjete konstrukcije predmeta istraživanja (Bourdieu, 2014:129).

Kao što naglašava Wacquant, nije osobno nesvjesno ono što će Bourdieu smatrati najvažnijim, već otklanjanje kolektivnog nesvjesnog, koje je utkano u institucije, teorije, probleme i kategorije, pa se samim time i upisuju u pojedinca-istraživača (Bourdieu i Wacquant, 1992:40). Bourdieu (2014:130) objašnjava tri razine objektivacije nužne u jednoj refleksivnoj analizi. Prvu razinu predstavlja otkrivanje osobnog nesvjesnog, a druga se odnosi na otklanjanje kolektivnog (akademskog) nesvjesnog, odnosno na objektivaciju pozicije koju zauzima znanstvenik u polju specijalista, kao i objektivacije pozicije discipline. Naime, svaka disciplina ima uobičajene načine shvaćanja, vjerovanja, probleme kojima je zaokupljena, interese i karakteristične odnose moći – a sve to oblikuje obrasce djelovanja i mišljenja koji se često ne propituju, već se slijedi disciplinarna tradicija. Slijedeći takvu logiku djelovanja, znanstvenik na osobnoj razini reproducira kolektivno nesvjesno. I naposljetku, treća opasnost vreba od onog što je svojstveno skolastičkom načinu razmišljanja, odnosno skolastičkom univerzumu, stoga je to polje predmet treće razine objektivacije.

Bourdieu kao polazište društvenih istraživanja vidi auto-socioanalizu, što pretpostavlja proces objektivacije navedenih triju razina. No takva analiza ima malo zajedničko s onime što je u ovom radu označeno kao konfesionalna refleksivnost, osobna ispovijest. Čime bi onda trebala rezultirati jedna takva, refleksivna analiza? Upravo se možda u odgovoru na ovo pitanje kriju osnovne mogućnosti sociologije kako ju vidi Bourdieu.

Sociologiju sociologije Bourdieu vidi kao "*osnovnu dimenziju sociološke epistemologije*" (Bourdieu i Wacquant, 1992: 68). Upravo suprotno općem dojmu koji se stječe o sociologiji sociologije, Bourdieu napominje kako sociologija sociologije nije vrsta sociologije, „već da se radi bavljenja sociologijom treba služiti dosegnutom sociološkom znanošću” (Bourdieu, 2014:155). To drugim riječima znači da je zadatak refleksivne sociologije premostiti jaz između teorije i prakse (Bourdieu i Wacquant, 1992:70), prvenstveno na način da se u samu sociološku teoriju uključi teorija o sociološkoj praksi. U tom tonalitету, refleksivnost se može shvatiti „kao nastojanje kojim se društvena znanost, uzimajući samu sebe za predmet, služi vlastitim oružjima kako bi se razumjela i kontrolirala” (Bourdieu, 2014:123); služimo se sociologijom da bi stvorili bolju sociologiju. Česta je misao u Bourdieovom radu

ona koja ukazuje na činjenicu da su sva vjerovanja, mišljenja, očekivanja – društveno konstruirani. Na tragu toga je i rasprava o razlici između svakodnevne i znanstvene refleksivnosti. Na Bourdieov način rečeno, i znanstvena mišljenja i opisi stvarnosti su društveno konstruirani, isto kao što je i znanost takva. Iz tog razloga je jedan od osnovnih ciljeva refleksivne sociologije i refleksivne analize upravo raščaravanje vizije apsolutnih stajališta te otkrivanje društvenih uvjeta u kojima nastaju i koji omogućuju društvene konstrukcije (Bourdieu, 2014).

Refleksivnost se odnosi na zahtjev za drugačijim konstituiranjem društvenih konstrukata, ili objekata promatranja; zahtjev za konstantnom sociološkom analizom i kontrolom sociološke prakse (Bourdieu i Wacquant, 1992). Iako se čini kako je refleksivna analiza pojedinačan poduhvat znanstvenika, Bourdieu (2014) napominje kako je to kolektiva zadaća, da se ona treba ustoličiti na razini cijele akademske zajednice koja tu refleksivnu analizu treba koristiti kao refleks.

Kako se čini, u Bourdieovom radu susreću se sve navedene analitičke točke s kojih se istražuje fenomen refleksivnosti u sociologiji. On je uzeo u obzir etnometodološko shvaćanje, prema kojem je to karakteristika društvenih agenata koji oblikuju svoja svakodnevna mišljenja, ali te karakteristike nije lišio znanstvenika, čiji su stavovi, uvjerenja i mišljenja također rezultat društvene konstrukcije. Razmatra što bi značila refleksivnost kao znanstvena metoda, i tu pomoću pojma objektiviranja pokazuje kako pristupiti procesu dekonstrukcije, ili otkrivanju uvjeta u kojima nastaju „znanstvene” istine, koje se nerijetko doživljavaju kao apsolutne. Bourdieu nije umanjivao mogućnost objektivnosti društvenih znanosti, kao što ju recimo eksplicitno odbacuju pojedini etnografski diskursi. On zagovara jedan epistemološki oprez i razboritost, dakle podvrgavanje samog procesa društvenih istraživanja konstantnoj analizi koja obuhvaća sve relevantne sudionike (znanstvenika, akademsko polje, nosioce društvene moći poput državnih i političkih tijela, sveučilišta koja generiraju i odgajaju znanstvenike, industriju sa svojim interesima), ne bi li se na taj način doskočilo najčešćim pogreškama u istraživanjima. Refleksivna sociologija, dakle, nije posebna vrsta sociologije, već je vizija *čiste* sociologije koja uistinu uzima u obzir vlastita dostignuća i njima se aktivno koristi u proučavanju društvenih fenomena.

5. Zaključak

Ovaj diplomski rad bio je posvećen temi refleksivnosti. Literatura o tom fenomenu vrlo vjerojatno broji milijune stranica, što je ovaj rad učinilo mukotrpnim otkrivanjem i iščitavanjem najrazličitijih radova, a možda rezultiralo nenamjernim izostavljanjem nekih bitnih saznanja o istom. Ipak, glavne smjernice promišljanja o refleksivnosti mogu se razlučiti, a upravo sam njih željela staviti na papir te zaokružiti svoje školovanje jednom, po mom mišljenju, sveobuhvatnom i suvremenom sociološkom temom.

U prvom poglavlju rad se bavio otkrivanjem općeg značenja fenomena refleksivnosti. Osnovno shvaćanje refleksivnosti, koje upućuje na samoreferiranje, i definicija refleksivnog sustava kao onog koji se osvrće na vlastitu organizaciju i koji potom obavlja rad na sebi, omogućuje sumiranje većine refleksivnih fenomena, koji se proučavaju u najrazličitijim znanostima, pod jedan zajednički nazivnik. No, rad se nije bavio otkrivanjem refleksivnosti kako ju vide druge znanosti, već se usredotočio na onu refleksivnost koja se kao karakteristika pripisuje čovjeku, društvu i znanosti. Stoga je i rad bio zamišljen na način da se na sociološki način ukratko razmotri svaki od navedenih „subjekata”, odnosno nositelja refleksivnosti.

U literaturi se vrlo često nailazi na shvaćanje refleksivnosti kao unutarnjeg dijaloga, stoga je drugo poglavlje posvećeno upravo tome. G.H. Mead i C.S. Pierce među prvim su u sociološkoj domeni koji su promišljali o refleksivnosti na taj način, a nastavljajući njihovu tradiciju, N. Wiley elaborira „dijalog trijade”, tvrdeći kako se unutarnji dijalog ostvaruje između sadašnje agencijalne i buduće osobe (ja-ti) ili sadašnje i prošle osobe (ja-mene). Osim teze da je samo mišljenje dijaloške naravi, da ljudi traže značenja dijaloškom metodom, navedeni autori smatraju da je mišljenje priprema za društveno djelovanje. Unutarnji govor, tvrdi Wiley, (barem djelomično) kontrolira agenciju te je kao takav bitan faktor – dio iste. Unutarnji govor omogućuje planiranje i predviđanje, i češće dolazi do izražaja u problematičnim (svakodnevnim) situacijama. H. Hermans, koji je razvio dijalošku teoriju osobe, upućuje na tezu kako društveni odnosi poput konzultacija, slaganja ili konflikata pružaju model za proučavanje odnosa osobe sa samom sobom. Glavna premisa te teorije jest kako ne postoji glavni, središnji dio agencijalne osobe, već više njih – poput polifonijskog romana, gdje svaki od likova priča svoju priču, nezavisno od drugih likova. Tako postoji više „ja” pozicija, između kojih se ostvaruje dijalog, a dijaloški procesi tvore osnovu za narativnu organizaciju osobe i pluralnost njezine svijesti. Hermans razlikuje unutarnji dijalog od razgovora sa samim sobom, na tragu čega je i M.S. Archer, koja tvrdi kako ne moraju svi unutarnji razgovori biti

društvene naravi. Ona unutarnji govor vidi kao posrednika utjecaja društvenih struktura na aktera te iznosi tezu koja tvrdi kako karakter unutarnjeg govora utječe na društvenu mobilnost pojedinaca.

Osim kao značajka aktera ili agenta, refleksivnost se u sociologiji vidi i kao značajka društva. Eksplicitno je to naglašeno među teoretičarima refleksivne modernizacije, U. Becka i A. Giddensa. Za Becka refleksivna modernizacija predstavlja nezamijećen i neosvijestjen proces prijelaza industrijskog društva u društvo rizika, što je pomalo u suprotnosti s uvriježenim shvaćanjem sociološke tradicije o refleksivnosti kao svjesnom procesu. Beck u tom slučaju govori više o refleksu, nego o refleksivnosti, no ipak, elaborira refleksivnost „u užem smislu”, čime upućuje na to da društvo može postati svjesno opasnosti i rizika koje sa sobom donosi modernizacija. Giddens je pisao o refleksivnosti kao o nadgledanju vlastite akcije, no u kontekstu modernog društva on govori o institucionalnoj refleksivnosti, koja se javlja kao posljedica (odnosno institucionalizacija) istraživačkog i kalkulativnog stava pojedinaca spram promijenjenih uvjeta svakodnevnice u modernom društvu, u kojem tradicija više nema „tradicionalnu” ulogu, ne pruža sigurnost niti je više pouzdan vodič za djelovanje. Autori refleksivne modernizacije stoga zaključuju kako povećana nesigurnost modernosti povećava osobnu refleksivnost pojedinaca te potiče konstantno preispitivanje društvenih praksi. Ipak, kako prepoznaje Giddens, refleksivnost kao karakteristika agenta dio je svakog društva, bilo ono moderno ili tradicionalno.

U zadnjem poglavlju rada razmatra se pitanje o upotrebi refleksivnosti kao nečega što je na tragu znanstvene metode. No da bi ju uistinu tako nazvali, ipak bi bio potreban najmanje konsenzus znanstvene zajednice oko toga što ona stvarno jest, i kako ju prakticirati. Čini se točnim Lyncheva konstatacija da je shvaćanje refleksivnosti u korelaciji sa općenitim shvaćanjem društva i ljudske prirode. Lynch smatra kako se refleksivnost neopravdano shvaća izvorom privilegiranog znanja i kao akademska vrlina, a rješenje takve problematične situacije vidi u tome da se ona shvati kao endogena – kao svojstvo svakog pojedinca, a ne samo znanstvenika. Ipak, rad dolazi do zaključka kako postoje prepreke takvom rješenju, jer iako možda počivaju na istim principima, „znanstvena” se refleksivnost bitno razlikuje od one svakodnevnice. Na to upozorava Webster, tvrdeći kako je ona povijesno specifičan i politički proces. Možda bi bilo ispravno reći kako je navedena razlika vrlo nalik onoj između etno-metoda, čijem se izučavanju posvetila etnometodologija, i znanstvenih metoda.

Naposljetku, kao zadnju misao ovog rada, postavljam sebi, ali i čitateljima pitanje: što je refleksivna sociologija? Kao logičan odgovor nameće mi se shvaćanje prema kojem postoje

dva osnovna pravca refleksivne sociologije, od koji jedan ide ka sociologijama svakodnevnog života, a drugi prema sociologiji znanja, ili sociologiji sociologije. Između njih mnogo je dodirnih točaka, a najvažnijom čini mi se ta, da je i znanstvena praksa prepoznata kao društvena praksa, a znanost kao dio društva. To je logičan odgovor na pitanje koje si postavlja Bourdieu, zašto znanost mora uzeti samu sebe kao predmet svog proučavanja. Njegovo je stajalište da jedna refleksivna sociologija mora u svoju teoriju uvrstiti teoriju o znanstvenoj praksi, kako bi se premostio jaz između teorije i djelovanja. Refleksivnost se za njega ne odnosi samo na otklanjanje osobnog nesvjesnog, već i kolektivnog nesvjesnog, upisanog u principe i djelovanje čitave akademske zajednice.

Na kraju ovog rada skromno zaključujem: cijeli je rad bio, a ne samo njegovo prvo poglavlje, preliminarno traganje za definicijom refleksivnosti. Nije moguće izdvojiti konsenzualnu definiciju, čemu sam se podsvjesno nadala kada sam počela istraživati ovu temu. Iza mog skromnog istraživanja ostaje onaj milijun stranica, nepročitanih stranica, i shvaćanje da rješavanje problematike oko ovog pojma nije posao za jednu osobu. Na kraju svog školovanja, i na kraju ovog rada, mogu samo izraziti želju da će sociološka akademska zajednica prionuti ovom zadatku, s ciljem da se ne stvaraju nepremostive dubine između različitih shvaćanja, već da ovaj popularni koncept urodi plodnim tlom za afirmiranje sociologije kao znanosti.

Popis literature

- Adams, M. (2003). The reflexive self and culture: a critique. *British Journal of Sociology*, Vol. 54, No. 2 (June 2003) str. 221–238. Dostupno na: https://www.researchgate.net/profile/Matthew_Adams7/publication/10591100_The_Reflexive_Self_and_Culture_A_Critique/links/59fc32660f7e9b9968bb8bcb/The-Reflexive-Self-and-Culture-A-Critique.pdf [20.03.2018.]
- Archer, S. M. (2007.). *Making our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (2010). *Introduction*. U: Archer, M., S., ur. *Conversations About Reflexivity*. London: Routledge. Str. 1-15.
- Bartlett, S. J. (1987). *Varieties of Self-Reference*. U: Bartlett, S. J., Suber, P., ur. *Self-Reference: Reflections on Reflexivity*. Dordrecht: Springer Netherlands. Str. 5-28
- Beck, U. (2001). *Pronalaženje političkoga. Prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Bognar, B. (2008). Stvaralački pristup znanosti. *Metodički ogledi*, Vol 15, No. 1., 2008. str. 11-30. Dostupno na: https://hrcak.srce.hr/index.php?how=clanak&id_clanak_jezik=43894 [20.03.2018]
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press
- Bourdieu, P. (2014). *Znanost o znanosti i refleksivnost*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Clifford, J. (1986). *Introduction: Partial Truths*. U: Clifford, J., Marcus, G. E., ur. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkely: University of California Press. Str. 1-26.
- Donati, P. (2010). *Reflexivity after modernity: from the viewpoint of relational sociology*. U: Archer, M., S., ur. *Conversations About Reflexivity*. London: Routledge. Str. 144-165.
- Filipović, V. et al. (1989). *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

- Finlay, L. (2002). Negotiating the swamp: the opportunity and challenge of reflexivity in research practice. *Qualitative Research*, Vol. 2, No. 2, str. 209-230. Dostupno na: <https://www.utoronto.ca/~kmacd/IDSC10/Readings/Readings/Positionality/reflex-2.pdf> [20.03.2018.]
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford, California: Stanford University Press
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Hermans, H. J. M., Hermans-Konopka, A. (2010). *Dialogical Self Theory: Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hermans, H. J. M., Dimaggio, G. (2004). *The dialogical self in psychotherapy: introduction*
U: Hermans, H. J. M., Dimaggio, G. *The dialogical self in psychotherapy*. New York: Brunner & Routledge. Str. 1-9.
- Hermans, H. J. M. (2004). *The dialogical self: between exchange and power*. U: Hermans, H. J. M., Dimaggio, G. *The dialogical self in psychotherapy*. New York: Brunner & Routledge. Str. 13-28
- Kaufmann, J. C., (2010). Izumevanje sopstva. Jedna teorija identiteta. *Treći program Radio Beograda*, Vol 2, No. 146, str. 121-139. Dostupno na: https://mafiadoc.com/-146-ii2010-radio-beograd_59d93d971723dd856332bc87.html [20.03.2018.]
- Lynch, M. (2000). Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge. *Theory, Culture & Society*, Vol. 17, No. 3, 2000. str. 26–54. Dostupno na: http://zdenek.konopasek.net/archiv/nms/03_04/filez/Lynch_Against%20reflexivity%20as%20an%20academic%20virtue.pdf [20.03.02018.]
- Mead, G. H. (2003). *Um, osoba i društvo sa stajališta socijalnog biheviorista*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk

- Pavić, Ž. (1994). Fenomenologija i sociologija: Uvod u "refleksivnu sociologiju". *Društvena istraživanja : časopis za opća društvena pitanja*, Vol.3 No.2-3 (10-11) Ožujak 1994. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/33041>. [12.1.2018.]
- Pillow, W. (2003). Confession, catharsis, or cure? Rethinking the uses of reflexivity as methodological power in qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol 16, No. 2, str. 175-196. Dostupno na: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0951839032000060635> [20.03.2018.]
- Pollard, R., (2004). Are there Limitations to the Dialogical Approach to Psychotherapy?. *Reformulation*, Vol 2, No. 22, str. 8-14. dostupno na: https://www.acat.me.uk/reformulation.php?issue_id=15&article_id=190 [20.03.2018.]
- Ritzer, G. (1997). *Suvremena sociologijska teorija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Salzman, P. C. (2002). On Reflexivity. *American Anthropologist*, Vol 104, No. 3, str. 805-813. dostupno na <http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/mia/shared/mia/cours/IA010/salzman%20reflex.pdf> [20.03.2018].
- Sanywell, B. (1996). *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*. London: Routledge
- Smythe, W. E., (2013). The Dialogical Jung: Otherness within the Self. dostupno na: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4217608/>
- Spasić, I. (2004). *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Stedmon, J., Dallos, R. (2009). *Reflective Practice in Psychotherapy and Counselling*. Berkshire: McGraw-Hill/Open University Press
- Tomić-Koludrović, I. (2004). Konstrukcija identiteta u makro-mikro kontekstu. *Acta Iadertina*, Vol.1 No.1 2004. str. 109-126. Dostupno na: <https://hrcak.srce.hr/190044> [20.03.2018]
- Tsekeris C. (2012). Advances in Reflexive Sociology: Theory, Agency and Dialogical Inquiry. *Italian Sociological Review*, Vol. 2, No. 2, str. 66-75. Dostupno na: <http://www.italiansociologicalreview.com/ojs/index.php?journal=ISR&page=article&op=view&path%5B%5D=31&path%5B%5D=27> [12.1.2018.]

- Tsekeris, C., Katrivesis, N. (2008). Reflexivity in Sociological Theory and Social Action. *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History*. Vol. 7, No. 1, 2008, str. 1 – 12. Dostupno na: <http://facta.junis.ni.ac.rs/pas/pas2008/pas2008-01.html> [12.1.2018.]
- Watson, G. (1987). Make Me Reflexive, but Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 43, No. 1, 1987., str. 29-41. Dostupno na: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/jar.43.1.3630465> [20.03.2018]
- Webster, J. (2008). Establishing the ‘Truth’ of the Matter: Confessional Reflexivity as Introspection and Avowal. *Psychology & Society*, Vol. 1, No. 1, str. 65-76. dostupno na: <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/532/files/2012/03/webster-critique-de-lynch.pdf>
- Wiley, N. (2006). Pragmatism and the Dialogical Self. *International Journal for Dialogical Science*. Vol. 1, No. 1, Str. 5-21. Dostupno na: http://ijds.lemoyne.edu/journal/1_1/index.html [12.1.2018.]
- Wiley, N. (2010). *Inner Speech and Agency*. U: Archer, M., S., ur. *Conversations About Reflexivity*. London: Routledge. Str. 17-38.
- Zlatar, J. (2008). Anthony Giddens: Refleksivna projekcija osobnosti. *Revija za sociologiju*, Vol.39 No.3, 2008. Str. 161-182.